Exeg. 248 hk

<36613625460017

<36613625460017

Bayer. Staatsbibliothek

Exeg. 248 hk

BIBLISCHE PSYCHOLOGIE

VON

FRANZ DELITZSCH.

NEUE AUSARBEITUNG.

26 G

Von dem Verfasser dieses Werks ist so eben auch erschienen:

Handschriftliche Funde.

Erstes Heft:

Die Erasmischen Enstellungen des Textes der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlins.

Mit einem Facsimile des Codex.

gr. 8. geheftet. Preis 1 Thaler.

SYSTEM

DER

BIBLISCHEN PSYCHOLOGIE

VON

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

FRANZ DELITZSCH,

DR. DER PHILOSOPHIE UND DER THEOLOGIE, ORD. PROFESSOR DER LETZTEREN AN DER UNIVERSITÄT ERLANGEN, RITTER DES KGL. BAYERISCHEN VERDIENST-ORDENS VOM H. MICHAEL I. KL., MITGLIED DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU MÜNCHEN, DER ASIATISCHEN GESELLSCHAFT ZU PARIS, DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN UND DER HISTORISCH-THEOLOGISCHEN.

ZWEITE DURCHAUS UMGEARBEITETE UND ERWEITERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1861.

Wbg/50/1143

D III e

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Absit ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus.

AUGUSTINUS.

ERZIEHER AKADEMIE
DER
ADOLF-HITLER-SCHULEN

44/2110

VORREDE

DER ERSTEN AUFLAGE.

Als ich im Sommerhalbjahr 1854 biblische Psychologie vortrug, musste ich vor Beginn des mittleren Haupttheils abbrechen, weil unvorhergesehene Umstände mich genöthigt hatten, die diesen Vorlesungen bestimmte Stundenzahl zu beschränken. Von vielen Seiten her aufgefordert, das Bruchstück zu vollenden, arbeitete ich rastlos weiter, und so entstand dieses Buch, in welchem ich meinen damaligen lieben Zuhörern eine, wie ich hoffen darf, bei ihnen unvergessene Schuld entrichte.

Die Vorarbeiten dazu sind so alt, dass ich schon im J. 1846 die Verarbeitung derselben versuchte. In einer damals entworfenen, aber unterdrückten lateinischen Dissertation über die Wesensbestandtheile des Menschen stellte ich mich in Beantwortung der Grundfrage, ob die Seele, sofern sie vom Geiste unterschieden wird, ihrem Wesen nach der Materie oder dem Geiste zugehöre, auf die Seite der herrschend gewordenen kirchlichen Dichotomie, welche ich auch in meiner Biblisch-prophetischen Theologie (1845) und in beiden Ausgaben meines Commentars über die Genesis (1852. 53) vertreten habe.* Sie ist auch wirklich in unerschütterlichem Rechte, wenn sie die Wesenseinheit von Seele und Geist behauptet, leidet aber an dem grossen Mangel, dass sie dabei die überall in der h. Schrift vorausgesetzte substantielle Verschiedenheit beider nicht zu ihrem Rechte kommen lässt. Ohne Abhülfe dieses Mangels bleibt der psychologische Sprachgebrauch und Lehrstoff der h. Schrift ein licht- und gestaltloses Chaos. Der Schlüssel der biblischen Psychologie liegt in der Lösung des Räthsels: Wie ist es denkbar, dass Geist und Seele Eines Wesens und doch verschiedene Substanzen seien? Seit mir ein Licht über dieses Räthsel aufging, erbauten sich meine durcheinanderliegenden Materialien einer biblischen Psychologie wie von selber zu einem systematischen Ganzen.

* Die erste Ausgabe des Systems der biblischen Psychologie (1855) fällt zwischen die zweite (1853) und dritte (1860) Ausgabe des Comm. über die Genesis.

Meine Aufgabe war eine historische bei einer freilich ganz andern innern Stellung zu den psychologischen Anschauungen der h. Schrift, als etwa zu denen Platons oder der indischen Vedanta. Indem ich jene exegetisch zu ermitteln und zu einem ihrem eignen inneren Zusammenhange entsprechenden Ganzen zu gliedern suchte, ging ich von dem günstigen Vorurtheil aus, dass was die Schrift Psychologisches bietet weder in Selbstwiderspruch stehen noch so befangen, kindisch und dürftig sein werde, dass es sich angesichts der neuern anthropologischen Forschungsergebnisse zu schämen brauche. Dieses günstige Vorurtheil hat sich mir auch vollkommen bewährt, ohne dass ich die psychologischen Schriftaussagen in einem andern, als ihrem eignen Lichte, betrachtet zu haben fürchte. Denn indem die Schrift uns die Erlösungsthatsache bezeugt, welche das enthüllte Geheimniss der Menschengeschichte und des Weltalls ist, gibt sie uns zugleich Aufschlüsse über das Wesen des Menschen, welche sowohl speculativer Forschung nach den letzten Gründen und Zusammenhängen der Dinge als natürlicher und geistlicher Selbstbeobachtung gegenüber sich als göttliche Fingerzeige ausweisen. Insofern kann das vorliegende Buch wohl auch einige Beachtung naturwissenschaftlicher und philosophischer Forscher ansprechen, solcher nämlich, welche nicht mit Ansichten wie die neulich von Carl Vogt freimüthig ausgesprochenen hinter dem Berge halten.

Ganz besonders aber möchte ich meine Arbeit der Prüfung aller derer empfehlen, welche an dem Streite der Güntherschen Schule und ihrer Gegner über die psychologische Grundfrage Antheil nehmen. Die Werke Anton Günthers sind Jahre lang meine Lieblingslectüre gewesen und ein Buch seines ihm schon am 28. Juli 1838 in die Ewigkeit vorangegangenen Freundes J. H. Pabst, „Der Mensch und seine Geschichte“ (1830) betitelt, welches mich zuerst auf Günther hinwies, hat in meinem theologischen Bildungsgange sogar die Bedeutung eines Wendepunkts gewonnen. Dennoch vermochte ich mir die Ansicht Günthers von dem Wesensunterschiede des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele nie anzueignen, so gern ich mochte, aus biblischen und empirischen Gründen, die ich in diesem Buche an mehreren Orten dargelegt habe. Die menschliche Seele belebt den Leib mittelst natürlicher Kräfte, welche der Materie angehören, aber der Inbegriff dieser natürlichen Kräfte ist nicht die menschliche Seele selber.

Die schon sehr angewachsene Literatur dieses in der römisch-katho-

lischen Kirche entbrannten psychologischen Streites, welcher neulich in der Allgemeinen Zeitung vor aller Welt explodirt hat, ist mir leider nicht vollständig bekannt geworden. Ueberhaupt ist mir bei dem maasslos grossen Umfange der psychologischen Literatur sicher vieles Berücksichtigenswerthe aus alter und neuer Zeit entgangen. Aber ich liess auch viele Schriften, die mir bekannt wurden, unerwähnt, weil sie mir zu nichts dienten, denn exegetisch sorgsames, taktvolles und freies Versenken in die Tiefen der Schrift, welches am kirchlichen Bekenntniss seine züchtigende Schranke und doch nicht sein begrenzendes Maass hat, diese rechte Mitte zwischen falscher Gebundenheit und falscher neuerungssüchtiger Freiheit ist eine in der theologischen Literatur nicht so häufige Tugend.

Nach dieser Tugend habe ich gestrebt, und da ich die Grenze der bisherigen kirchlichen Erkenntniss an keinem Punkte zu überschreiten suche, ohne zugleich in dem schriftgemässen guten Bekenntniss meiner Kirche heimisch zu bleiben, so wird man mir auch manche theosophische Anklänge nicht verargen, zumal da dasjenige, was bei Jac. Böhme von Gottes siebengestaltiger Natur gelehrt wird, von mir auf den biblischeren Begriff der göttlichen Herrlichkeit (Doxa) zurückgebracht und auch da nur so weit angeeignet worden ist, als es sich mir biblisch gerechtfertigt hat. Gerade im Lichte dieses Begriffs löste sich mir die psychologische Grundfrage. In ihm, dem bisher ungebührlich vernachlässigten, und, wie Weisse (Philosophische Dogmatik 1, 617) nicht allzustark sich ausdrückt, unter den Händen der Dogmatik entseelten und ertödteten, liegen noch ungehobene Schätze der Erkenntniss.

Noch gar Vieles hätte ich wohlwollenden Lesern zu sagen. Aber es ist mir zuwider, meine Person noch länger im Vordergrunde des Buches stehen zu lassen. In vollbewusster Anerkenntniss seiner Unvollkommenheit, aber auch mit dankbarem Rückblick auf die genossene selige Freude des Forschens überlasse ich es der nicht minder gnädigen als strengen Kritik des göttlichen Feuers (1 Cor. 3, 11—15).

Erlangen, im September 1855.

Fr. Delitzsch.

VORREDE
DER ZWEITEN AUFLAGE.

Weshalb ich vielseitigem Verlangen nach einer zweiten Auflage meiner biblischen Psychologie so lange widerstanden habe, wird man innerhalb des Buches selbst ausgesprochen finden. Ich wollte erst zuwarten, ob sich mir die Grundanschauung von neuem bewährte. Nachdem dies aber geschehen, glaubte ich jenem Verlangen desto unbedenklicher nachgeben zu dürfen, je zahlreicher die von jener Grundanschauung unabhängigen sprachlichen und historischen Studien sind, welche ich in diesem Buche niedergelegt und nun bei strengerer historischer Fassung meiner Aufgabe um viele neue vermehrt habe.

Ich bitte deshalb alle Leser, den unantastbaren historischen Stoff, der ihnen hier vorliegt, wohl zu unterscheiden von dem der Prüfung anheimgegebenen und vorerst nur individuellen Versuche, ihn in den Gesammtzusammenhang biblischer Gottes- und Weltanschauung hineinzustellen und biblischen Fingerzeigen gemäss systematisch zu verketten. Wer nach dieser Seite hin ein competentes Urtheil über meine Arbeit fällen will, der wird mit mir vor allem auf gleichem dogmatischen oder, was dasselbe, kirchlichen Standpunkt stehen müssen. Dass solche Kritiker, welche auf die Frage, was des Menschen Sohn sei, die Antwort schuldig bleiben und alle die heiligen Glaubenswahrheiten, auf welche sie getauft sind und um deren willen sie Christen und zwar evangelische Christen heissen, zu grösserer Verherrlichung ihrer wissenschaftlichen Ehrlichkeit niedertrumpfen — dass solche Kritiker an meinem Buche keinen Geschmack finden können, ist ganz natürlich, und dass nun gar die Exakten, welche keinen Sinn für eine in biblischen Bahnen sich bewegende Gnosis haben, und die Materialisten, welche keine andere Induktion als eine mit Molekülen rechnende kennen, mein Buch als ein wahnwitziges von sich weisen, lässt sich auch nicht anders erwarten.

Einer anderen Beurtheilung erfreue ich mich von Seiten solcher, welche alles Ernstes und ohne Doppelherzigkeit nicht blos das Buch der Natur, sondern auch das Buch der h. Schrift für die Urkunde einer Gottesoffenbarung ansehen und welche den Grund, auf den ich baue (nicht ohne zuzusehen wie ich baue), für den Einen ewig beständigen erkennen. Ist mein Bau auf diesem Grunde ein Fehlbau, so ist es eben ein erster Versuch, der doch wohl manche Bausteine zu einem solideren Neubau liefern dürfte. Es ist ja schon ein Gewinn, dass der biblisch-psychologische Lehrstoff hier einmal vollständiger und durchgreifender als bisher, so wie es der Begriff der Wissenschaft fordert, organisch gegliedert erscheint. Und wenn auch manche Entwickelungen unterlaufen, welche sich ins Träumerische zu verlieren scheinen und keine zwingende Beweiskraft prätendiren können — ein Vorwurf, dem keine Wissenschaft entgehen wird, die sich mit Unsichtbarem, Geistigem beschäftigt — so wird man sich dafür leicht durch die im Zusammenhange damit gebotenen lehrhaften Mittheilungen mannigfaltigsten Inhalts entschädigen können.

An solchen dankbaren und doch kritisch prüfenden und sichtenden Lesern hat es dem Buche bisher nicht gefehlt. Und wenn ich schon Denen danke, welche es, wie Noack und Ströbel, zwar ungünstig, aber doch eingehend besprochen und nicht mit einer vornehmen kurzen Bemerkung abgethan oder noch vornehmer ignorirt haben, so bin ich Denen doppelt und dreifach verpflichtet, welche es, wie v. Hofmann, J. P. Lange, Schubart, Werner, v. Zezschwitz, einer mehr oder weniger scharfen, aber doch wohlmeinenden Kritik unterzogen. Tief beschämt aber hat mich die liebreiche Beachtung, welche Präsident *D.* K. F. Göschel und Generalmajor v. Rudloff meiner Arbeit gewidmet haben. Diese beiden im edelsten Wirken ergrauten ehrwürdigen Veteranen sind ihr in besonderen Schriften Schritt für Schritt prüfend nachgegangen. Der Eine ist nicht mehr unter den diesseits Lebendigen, denen er am 22. Septbr. d. J. im 77. Lebensjahre entrückt worden ist, aber da die Kirche droben und die Kirche hienieden eine kluftlose lebendige Einheit bilden, so wird mein dankvoller Gruss auch den Weg zu dem jenseits Lebendigen finden. Und wie sehr ich den Liebesdienst, den der Andere meiner Arbeit erwiesen, zu würdigen weiss, wird ihm, wie ich hoffe, diese Ueberarbeitung zeigen, für welche das genussreiche Studium seines Werkes mir eine Fülle fruchtbarer Anregungen zugeführt hat.

Aber auch sonst haben liebe Freunde, wie Besser, Biesenthal,

v. Harless, Luthardt, J. Schubring, v. Strauss, sich durch briefliche, andere durch mündliche Mittheilung ihrer kritischen Bemerkungen um meine Arbeit verdient gemacht, vor allen „mein Elberfelder Kritiker“, dessen durch die Güte des Missionsinspektors *D.* Fabri mir zugekommene kritische Aufzeichnungen mir reichen Stoff zur Revision und Läuterung meiner biblisch-psychologischen Ansichten boten. Und wenn mein Buch auch nur wenig von mir selbst stammendes Gutes enthalten sollte, so ist dafür gesorgt, dass der Leser theils principiell dissentirenden, theils positiv belehrenden Mittheilungen Anderer begegnet. Bedeutende Forscher, wie Molitor, Hamberger, R. v. Raumer, Fleischer, Tischendorf haben solche Beiträge gespendet. Auch an Auszügen aus seltenen Büchern fehlt es nicht. Man findet hier den vollständigen Abriss der biblischen Psychologie von C. Bartholinus, den ich auf der Bibliothek zu Nördlingen in einem Sammelwerke, wo ich ihn bisher nicht gesucht hatte, entdeckte, und für die Geschichte der Wissenschaft wichtige Stellen aus anderen Schriften, auch aus einer mittelalterlichen Handschrift, *das leben der minnenden ſele* betitelt, welche aus der Bibliothek des *D.* Biesenthal in die meinige übergegangen ist.

Da nur wenige Seiten des Buchs ohne Besserung und Bereicherung geblieben sind, so ist der Umfang trotz des ungleich gedrängteren Drucks um vier Bogen gewachsen. Das Verhältniss der Seele zum Geiste wird man auch jetzt noch als secundäres gefasst, aber durchweg klarer und reiner ausgesprochen finden. Das Verhältniss der Doxa zum persönlichen Wesen der Gottheit ist, wie ich hoffe, sowohl exegetisch als speculativ überzeugender dargestellt (I §. 3. IV §. 6). Der Unterschied von Wesen und Substanz, welcher in Ausg. 1 vorausgesetzt wurde, ist nun erörtert (II §. 4). Die trichotomische Grundstelle 1 Thess. 5, 23 (II §. 4) und die creatianische Hebr. 12, 9 (II §. 7) sind eingehender besprochen, und ebenso ist die Auslegung der Grundstellen vom Gewissen Röm. 2, 15 (III §. 4), von dem Verhältniss der Seele zum Blute Lev. 17, 14 (IV §. 11) und von der diesseits unaufgehobenen Antinomie des Geistes und des Fleisches Röm. c. 7 (V, 6) von neuem durchgearbeitet. Das gute Recht der biblischen Psychologie als Wissenschaft (Prolegg. §. 2), die ideale Präexistenz des geschichtlich Wirklichen (I §. 2), die Gottes- und nicht blos Logosbildlichkeit des Menschen (II, 2), der Dualismus von Geist und Materie (II §. 4), der Unterschied eines weiteren und engeren Begriffes von πνεῦμα (IV, 4. 5. V, 6), die Fundamentalität des Willens (IV, 7), die Priorität des Geistes

vor der Seele (IV, 8), die evangeliengeschichtliche Fassung der Kenosis (V, 1), die heilsgeschichtliche Bedeutung des Descensus (VI, 3), die im Sinne der Schrift thatsächliche Wirklichkeit der Todtenbeschwörung 1 Sam. c. 28 (VI §. 5) sind mit Rücksicht auf die erhobenen Einwände von neuem begründet. Die Sprache als psychologische Erscheinung ist besser, als bisher, sowohl schrift- als erfahrungsgemäss gewürdigt (IV, 4. 10), das Wesen des Traumes schärfer bestimmt und sein biblischer Name erklärt (IV §. 14), und auf dem Gebiet der ausserordentlichen Erscheinungen des Seelenlebens ist den einzelnen Staffeln und Zuständen der Prophetie mehr Aufmerksamkeit zugewendet (IV, 14. V, 5). Die frühere Fassung des psychologischen Thatbestandes der Besessenheit (IV §. 16) und die Fassung des Verhältnisses der Auferstehungsleiblichkeit zur gegenwärtigen (VII, 1) sind berichtigt. Viele psychologische Verhältnissbestimmungen, wie Seele, Kraft und Stoff (IV, 9), Person (Ich) und Natur (IV §. 2), Herz und Hirn (IV, 12) sind neu untersucht und die Geschichte der bezüglichen Ansichten erweitert. In dieser Weise erstreckt sich die Umarbeitung auf alle Paragraphen. Die Grundanschauungen und die Anordnung des Stoffs sind jedoch nach wie vor die gleichen.

Auf neuere physiologische, empirisch-psychologische und psychiatrische Leistungen habe ich mich in dieser zweiten Auflage im Vergleich mit der ersten nicht häufiger, sondern eher seltener bezogen, weil ich die Erfahrung gemacht habe, dass die Vertreter dieser Forschungsgebiete sich nicht eben gern von einem Theologen meiner Richtung genannt sehen. Aber solche Beziehungen können auch leicht missverstanden werden, als ob biblische Anschauungen nach (obendrein unsichern) naturwissenschaftlichen Ergebnissen oder diese nach jenen gemodelt werden sollten. Dennoch waren sie nicht überall zu vermeiden. Aber meine Aufgabe ist eine mit der dieser Forscher ganz unverworrene. Das Buch, dessen Antworten auf die den Ursprung, die Thätigkeiten, die Zustände und Geschicke der Seele betreffenden Fragen zu ermitteln ich unternommen, ist nicht das Buch der Natur, sondern das Buch der Schrift, und für solche, denen die Antworten dieses Buches der Bücher nicht gleichgültig sind und die nicht blos eine natürliche, sondern auch eine jener an Wirklichkeit der Selbstbezeugung nicht nachstehende Erfahrungswelt kennen, habe ich geschrieben.

Dem HErrn sei Dank für das zu abermaliger Durchführung dieser Arbeit verliehene Vermögen, Er segne sie zu fernerem anregenden Wirken

auf biblisch-psychologischem Gebiete! Sollte es auch unmöglich sein, die hier uns begegnenden Probleme gänzlich zu lösen, so ist der Schöpfer aller Dinge doch schon deshalb zu preisen, dass Er der Menschenseele die Fähigkeit, sich forschend über sich selbst zu erheben, und mit dem Bedürfnisse dieses Forschens zugleich die daraus hervorgehende selige Freude geschenkt hat.

Erlangen, Mitte November 1861.

Fr. Delitzsch.

VERZEICHNISS

der das „System der biblischen Psychologie“ betreffenden oder berücksichtigenden und in dieser 2. Auflage benutzten Schriften.

Auberlen, Artikel: Geist in Herzogs Real-Encyklopädie Bd. 4. 1855.

Böhner, Naturforschung und Kulturleben in ihren neuesten Ergebnissen zur Beleuchtung der grossen Frage der Gegenwart über Christenthum und Materialismus, Geist und Stoff. 1858.

Dorner, Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes mit bes. Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben, Jahrbücher für deutsche Theologie 1856 S. 361—416.

Fabri, Kritische Umschau in der materialistischen Streitliteratur, Evang. Kirchenzeitung 1856 Nr. 60—66 (vgl. bes. Col. 662).

Göschel, Der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits. 1856.

v. Hofmann, Schriftbeweis. Aufl. 2. 3 Bdd. 1857—1860.

Hornung, Neue Geheimnisse des Tages. 1857 (vgl. daselbst S. 442—447).

Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes. Sein Verhältniss zu Christo und zur Welt. Ein urgeschichtlicher Versuch. Bd. 1. 1861.

Keil, Commentar über Genesis und Exodus (Bd. 1 des Comm. über das A. T.) 1861.

Köhler, Die nachexilischen Propheten. Abth. 2. Sacharja Cap. 1—8. 1861.

Krumm, *De notionibus psychologicis Paulinis.* 1858.

Kurtz, Bibel und Astronomie nebst Zugaben verwandten Inhalts. Aufl. 4. 1858.

Lange, (J. P.), Anzeige des Werkes v. Rudloffs und des Systems der bibl. Psychologie in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1859 Nr. 3—4.

Löber, Die Lehre vom Gebet. Aufl. 2. 1860.

Meyer (H. A. W), Kommentar über den Brief an die Römer. Aufl. 3. 1859.

Noack, „Die biblisch-theologische Psychologie“ in dessen Psyche. Zeitschrift für die Kenntniss des menschl. Seelen- und Geisteslebens. Bd. 3. 1860 S. 325—357.

Öhler, Artikel: Herz in Herzogs Real-Encyklopädie. Bd. 6. 1856.

Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, Bd. 2. 1857. Bd. 3. 1859.

Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs. 2 Bdd. 1858. 1859.

Rinck, Vom Zustand nach dem Tode. Biblische Untersuchungen mit Berücksichtigung der einschlägigen alten und neuen Literatur. 1861.

Rocholl, Beiträge zu einer Geschichte der deutschen Theosophie. 1856.

v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib, sowohl während des Erdenlebens, als nach seinem Abscheiden aus demselben, begründet auf d. göttl. Offenbarung. 1858.

Schenkel, Artikel: Gewissen in Herzogs Real-Encyklopädie. Bd. 5. 1856.

Schmidt (Woldemar), *De statu animarum medio inter mortem et resurrectionem.* Zwickauer Gymnasial-Programm vom Septbr. 1861.

Schöberlein, Anzeige des v. Rudloff'schen Werkes in den Studien und Kritiken 1860 S. 145—165.

Schott (Theodor), Der erste Brief Petri erklärt. 1861.

Schubart, Anzeige des Systems der bibl. Psychologie in der von Langbein (Oberlehrer in Stettin) redigirten Pädagogischen Revue. 1857. S. 216—238.

Schultz, Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit. 1861.

Ströbel, Anzeige des Systems der bibl. Psychologie in der Luther. Zeitschrift. 1857 Heft 4.

Thomasius, Christi Person und Werk. Darstellung der ev. lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. Theil 1. Aufl. 2. 1856. Th. 2. Aufl. 2. 1857. Th. 3. Abth. 1. 1859. Abth. 2. 1861.

v. Thrämer, Des deutschen Volkes Art. Eine Reihe von Thesen sammt vorausgeschickten Grundzügen einer schriftgemässen Seelenlehre. 1858.

Wagner (Rudolph), Zur Kenntniss der neuesten Schriften und Forschungen über die Natur der menschlichen Seele und der Stellung der Naturwissenschaften zur Erklärung der letzten Ursachen der Dinge, in der Evang. Kirchenzeitung 1857 Nr. 8. 9. 18. 33.

Wagner (Rudolph), Der Kampf um die Seele vom Standpunkt der Wissenschaft 1857 (vgl. die Anzeige von Fabri in der Evang. Kirchenzeitung 1857 Nr. 96. 97).

Werner (Prof. der Moraltheologie zu St. Pölten), Anzeige des Systems der bibl. Psychologie in der Wiener Katholischen Literaturzeitung 1855. Nr. 48.

Witt (in Carlshamn), Själen. I normalt och sjukligt tillstånd. I. (Försto delen): Själens Biologi. 1858.

Zeller (H.), Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk. In Verbindung mit den evang. Geistlichen Württembergs D. Fronmüller, Hainlen u. s. w. herausgegeben. 2 Bdd. 1856. 57.

v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist. 1859.

Zöckler, *Theologia naturalis.* Entwurf einer systematischen Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus. Bd. 1. 1860.

INHALT.

Seite

Prolegomena. . 1—30

§. 1. Geschichte der biblischen Psychologie. 3

§. 2 Begriff der biblischen Psychologie. 10

§. 3. Methode der biblischen Psychologie. 16

Anhang: Caspar Bartholinus' erster Entwurf einer biblischen Psychologie 23

I. Die ewigen Voraussetzungen. 31—54

§. 1. Die falsche Präexistenz. 33

§. 2. Die wahre Präexistenz. 37

§. 3. Das gottheitliche Urbild. 45

Anhang: Briefe Molitors über Jacob Böhme's Lehre von einer Natur in Gott. 53

II. Die Schöpfung. 55—120

§. 1. Der Mensch als Ziel des Sechstagewerks. 57

§. 2. Die Gottesbildlichkeit des Menschen. 63

§. 3. Der Schöpfungshergang. 71

§. 4. Die falsche und die wahre Trichotomie. 84

§. 5. Der psychische Anfang in ethischer Hinsicht. 99

§. 6. Die geschlechtliche Differenzirung. 103

§. 7. Traducianismus und Creatianismus. 106

Anhang: R. von Raumer über die Grundbedeutung der Namen „Geist" und „Seele". 119

III. Der Fall. . 121—148

§. 1. Die reingeistige und die sarkisch vermittelte Sünde. 123

§. 2. Die ethisch-physische Zerrüttung. 126

§. 3. Die Scham und die Furcht. 129

§. 4. Das Gewissen und die Gottesferne. 133

§. 5. Die Verheissung und der Glaube. 143

Anhang: Aus Pontoppidans Glaubensspiegel. 148

IV. Der natürliche Bestand. 149—320

§. 1. Die Persönlichkeit und das Ich. 151

§. 2. Das Personleben und das Naturleben. 156

§. 3. Die Freiheit. 161

§. 4. Die Dreifaltigkeit des Geistes. 166

§. 5. Nûs, Logos, Pneuma. 176

§. 6. Die sieben Kräfte der Seele. 188

Seite

§. 7. Die hergebrachte Ansicht von den Seelenvermögen. 203
§. 8. Des dreifachen Lebens Anfang und Entwickelung. 209
§. 9. Die Doppelseite der Seele. 218
§. 10. Der Leib als siebenfältiges Selbstdarstellungsmittel der Seele. . . . 226
§. 11. Seele und Blut. 238
§. 12. Herz und Haupt. 248
§. 13. Das Leibesinnere, die Eingeweide und die Nieren. 265
§. 14. Schlafen, Wachen, Träumen. 275
§. 15. Gesundheit und Krankheit. 286
§. 16. Natürliche und dämonische Krankheit. 293
§. 17. Der Aberglaube und die Zauberei. 306
Anhang I: Mittheilungen aus der Physik von Comenius. . . . 317
Anhang II: Thesen über Feuer und Licht, Seele und Geist von Jul. Hamberger. 319

V. Die Wiedergeburt. 321—396

§. 1. Das gottmenschliche Urbild. 323
§. 2. Das neue Geistesleben. 333
§. 3. Die bewusste und unbewusste Seite des Gnadenwerks. 341
§. 4. Die *actus directi* und *reflexi* des Gnadenlebens. 346
§. 5. Die drei Formen der gottgewirkten Ekstase und die Theopneustie. . 354
§. 6. Die unaufgehobene Antinomie. 368
Anhang I: Luthers Trichotomie. 392
Anhang II: Ueber den „Geist des Gemüths.“ **A.** Aus H.W. Clemmens Schrift über die Kräfte der Seele. 394
B. Aus einem mittelalterlichen Traktat, betitelt: Das Leben der minnenden Seele. 395

VI. Der Tod und der Mittelzustand. 397—452

§. 1. Seele und Geist inmitten des Sterbens. 399
§. 2. Die wahre und die falsche Unsterblichkeit. 404
§. 3. Das Jenseits und die Erlösung. 407
§. 4. Die falsche Lehre vom Seelenschlaf. 419
§. 5. Die phänomenelle Leiblichkeit und Bekleidung. 426
§. 6. Das Verhältniss der Seelen der Gerechten zur Leiblichkeit Christi. . 438
§. 7. Das Verhältniss der Seelen zu ihrer entseelten Leiblichkeit. . . . 444
Anhang: Johann Heinrich Ursinus über den Mittelzustand der Seelen. 449

VII. Die Auferstehung und Vollendung. 453—483

§. 1. Geist und Seele im Acte der Auferstehung. 455
§. 2. Die Metempsychose. 463
§. 3. Die Wiederbringungslehre. 469
§. 4. Der Fortschritt in der Ewigkeit. 472
Anhang: Aus einer Predigt des Verf. über Röm. 8, 18—23. . . . 476

PROLEGOMENA.

A Deo discas quod a Deo habeas, aut nec ab alio, si nec a Deo.

TERTULLIANUS (*de anima*).

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Geschichte der biblischen Psychologie.

§. 1.

Die biblische Psychologie ist keine Wissenschaft von gestern. Sie ist eine der allerältesten kirchlichen Wissenschaften. Schon in der Literatur des 2. Jahrh. begegnet uns, von Eusebios und Hieronymus bezeugt, ein Buch περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἢ (zu lesen καὶ) νοός von Melito von Sardes[1] und bald im Anfang des 3. Jahrh. das von Tertullian in seiner montanistischen Periode verfasste Werk *de anima* — die ersten kirchlichen Versuche, den Phädon Platons und Aristoteles' 3 Bb. περὶ ψυχῆς zu überflügeln. Das Werk Tertullians umfasst schon alle Hauptrubriken des psychologischen Stoffs, indem es die Geschichte der Seele von ihrem ewigen Entstehungsgrunde und ihrer zeitlichen Entstehungsweise durch ihren gegenwärtigen Bestand und ihre gegenwärtigen Grundzustände hindurch bis in das Jenseits des Todes verfolgt. Die Schrift Tertullians *de censu animae adversus Hermogenem,* in welcher er gegen diesen die göttliche immaterielle Herkunft (*census*) der Seele vertheidigte, ist uns leider nicht erhalten. Wir haben es zu bedauern, denn die Schriften dieses selten begabten geistreichen Lehrers sind noch immer eine gar nicht auszubeutende Fundgrube tiefer Erkenntnisse. Ein werthloses und wahrscheinlich untergeschobenes Machwerk ist die Schrift περὶ ψυχῆς an Tatian von Gregorios Thaumaturgos, dem Schüler und Freund des Origenes.[2] So sind es also Melito und Tertullian, welche die psychologische Literatur der Kirche würdig eröffnen. Zu ihren Grundwerken kamen im 4. Jahrh. die reichen psychologischen Bestandtheile der Werke der drei grossen Cappadocier, besonders Gregors von Nyssa (darunter sein von Krabinger 1837 herausgegebener Dialog περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως πρὸς τὴν ἀδελφὴν Μακρίναν, auch kurzweg τὰ Μακρίνια genannt), welche von E. W. Möller in seiner Schrift über *Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura* (1854)

1) Der Titel nach Rufin lautet *de anima et corpore et mente*, nach Hier. wie in der syr. Uebers. der KG des Eusebius nur *de anima et corpore*, s. Cureton, *Spicilegium Syriacum* p. 96 und die daraus mitgetheilte grossartig rednerische Stelle ebend. p. 53.

2) s. Möhler, Patrologie 1, 653.

systematisch und mit durchgängiger Vergleichung des Origenes verarbeitet worden sind, und die noch reicheren Werke Augustins (darunter *de anima et ejus origine* und die antimanichäische Schrift *de duabus animabus*), aus denen der römisch-katholische Theolog Theod. Gangauf in Augsburg seine Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus (1852) zusammengestellt hat. Hierauf erschien im Anfang des 5. Jahrh., wenn nicht schon früher, das nach aristotelischem Muster angelegte wissenschaftlich treffliche Werk *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* von dem Bischof von Emesa, Nemesios[1] und die gegen Faustus Regiensis gerichteten *libri tres de statu animae* von Claudianus Mamercus (Mamertus), welche besonders die Unkörperlichkeit und Illocalität der Seele zu beweisen bezwecken; im 6. Jahrh. die Schrift Cassiodors *de anima* in 12 Capp., welche von Wortbedeutung und Begriff der Seele anhebt und mit ihrem jenseitigen Zustande schliesst; im 7. Jahrh. Joannes Philoponos' Commentar zu Aristoteles' Werke über die Seele, der, von Trincavelli herausgegeben, 1535 in Venedig erschien.[2] Auch der zuletzt von Boissonade 1836 bearbeitete Theophrastos des bekehrten Platonikers Aeneas von Gaza, ein Dialog über die Unsterblichkeit der Seele (um 490), und am Ende der patristischen Zeit das vierte *de aeternitate animarum* handelnde Buch der Dialogen Gregor des Grossen (vom J. 593/4) gehören hierher. Hinzugenommen die vielen Schriften über das Hexaëmeron und insbesondere die Schöpfung des Menschen (z. B. von Lactantius und Anastasios vom Sinai), ferner die vielen mit Justinos Martyr oder (wenn dessen fragmentarisch erhaltene Schrift unächt sein sollte) mit Athenagoras beginnenden Schriften über die Auferstehung, endlich die vielen auf psychologische Probleme eingehenden christologischen und soteriologischen Monographien hat die alte Kirche eine ebenso an Umfang als Inhalt achtunggebietende psychologische Literatur.

Als dann im Mittelalter die christliche Wissenschaft sich systematisirte und die hervorragendsten Lehrer nach Augustins Vorgange in der Selbsterkenntniss den Ausgangspunkt aller Erkenntniss erkannten, ward der psychologische Stoff ein grundleglicher Hauptbestandtheil der *Summa* oder des Lehrganzen. Aber auch in eignen Schriften wurde die Psychologie von Lehrern aller Richtungen, der eigentlich scholastischen, der natur-

1) Herausg. von Chr. F. Matthaei, *Halae* 1802. 8. Die in die Ausgaben der Werke Gregors von Nyssa aufgenommene Schrift *περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως* ist das 2. und 3. Cap. dieses Werkes des Nemesios.

2) Die von Tarinus zugleich mit Origenes' *Philocalia* (Paris 1619) und von Casp. Barth zugleich mit Mamercus 3 Bb. *de statu animae* (Zwickau 1655) herausgegebenen *Δόξαι περὶ ψυχῆς* sind Excerpt aus Philoponos, s. Creuzers Aufsatz: Schriften christlicher Philosophen über die Seele in. dessen Deutschen Schriften Abth. III Bd. 2.

philosophischen, der mystischen, behandelt, theils in Form von Commentaren zu Aristoteles' drei Bb. von der Seele, wie von Alexander von Hales, Petrus de Alliaco u. A., theils in selbstständigen Monographien, wie von Erigena, Wilhelm von Champeaux, Hugo von St. Victor, Albertus Magnus, Thomas Aquinas u. A. — eine lange Reihe, welche im 15. Jahrh. mit Raymundus' de Sabunde *Viola animae s. de natura hominis* abschliesst, einem dialogischen Auszuge aus dessen grossem Werke über die natürliche Theologie, welches gewissermassen der Schlussstein der gesammten scholastischen Literatur ist. Es ist auch jetzt noch aus diesen Schriften viel zu lernen, denn mit dem dialektischen Denken verband sich damals eine still in sich gekehrte Contemplation und eine bis zur Ekstase gesteigerte lebendige Erfahrung. Aber im Allgemeinen ist zu tadeln, dass man sich mehr in aristotelischen als biblischen Denkformen bewegte, wozu noch der Uebelstand kam, dass man die Werke des Aristoteles nicht im Grundtext zu lesen verstand und also grossentheils von ihren muhammedanischen Uebersetzern und Auslegern abhängig war. Selbst in Dante's *Divina Commedia* ist die psychologische Terminologie aristotelisch, denn Aristoteles ist für Dante der Meister derer die da wissen (*il maestro di color che sanno*). Zwar geht durch die mittelalterliche Literatur auch ein mächtiger Zug nach Freiheit von diesem Abhängigkeitsverhältniss. Man combinirt Plato mit Aristoteles, man sucht unmittelbar im Buche der Natur zu lesen und aus den Tiefen der Seele zu schöpfen, aber zu recht freier und ungetheilter Hingabe an die h. Schrift kam es nicht, und wenn man auch unmittelbar aus ihr schöpfen wollte, liess es der Mangel an Sprachkenntniss nicht zur rechten Unmittelbarkeit kommen.

Erst durch die Reformation ward wahrhaft freie Schriftforschung nach allen Seiten hin ermöglicht. Die Psychologie konnte ihren überlieferten Erkenntnissschatz nun in das Licht der Schrift stellen und trat in ein neues Stadium. Gleichzeitig mit Budäus, Erasmus und Vives, welche als die Triumvirn der Wissenschaft galten, hatte auch die deutsche Reformation einen Humanisten ersten Ranges zu ihrem Vertreter, und fast gleichzeitig erschienen Vives' drei Bb. *de anima et vita* (1538), welche nach Vereinfachung des überlieferten Formelwesens streben[1], und Melanthons *Commentarius de anima* (1540), das erste in Deutschland geschriebene Lehrbuch der Psychologie. Unter ungeheurem Andrang hielt er öfter Vorlesungen darüber und gab es dann u. d. T. *Liber de anima* 1552 neu heraus. Aristoteles, welchen Melanthon, wie keiner der Scholasti-

1) Vives ist für Einheit der Seele: *Anima humana inferiores omnes vita sua continet. Humana mens spiritus est, per quem corpus, cui est connexus, vivit, aptus cognitioni Dei.*

ker, in der Grundsprache lesen konnte, ist zwar auch hier noch neben der Schrift die höchste Autorität, aber ihre Fesseln sind doch gebrochen, und obgleich manche psychologische Schriften der Scholastiker diese Melanthons an Fülle und Tiefe der Gedanken übertreffen, so hat sie doch vor ihnen allen den Vorzug geschmackvoller Gelehrsamkeit und gesunder, milder, ungetrübter geistlicher Klarheit. Wie in Wittenberg, so wurde auch an andern deutschen Universitäten im 16. und 17. Jahrh. mit besonderer Vorliebe Psychologie gelesen und über psychologische Fragen disputirt; aus sieben solchen akademischen Disputationen besteht das von Jo. Conr. Dannhauer im 24. Lebensjahre zu Altorf 1627 herausgegebene *Collegium psychologicum*. Der innere Fortschritt der Wissenschaft war aber nicht so bedeutend, als er hätte sein können. Die damalige Zeit begnügte sich allzuconservativ bei dem bereits Erkannten und dogmatisch Formulirten; man hing auch in Fragen, welche das Bekenntniss der Kirche noch nicht entschieden hat, zu ängstlich an den hergebrachten und von der Mehrzahl orthodoxer Lehrer vertretenen Ansichten, und hatte kein unbefangen helles Auge für die auch ausserhalb des eignen confessionellen Kreises vorhandenen Strahlen der Wahrheit. Manches rechtverstanden Richtige, wie die Trichotomie menschlichen Wesensbestandes, verwarf man wegen möglicher und wirklicher häretischer Consequenzen. Manchen psychologisch wichtigen Aussagen der Schrift, wie über den Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung, liess man nicht ihr Recht widerfahren. Die Mystik, die Theosophie (mit ihrem bei allen Irrungen, in die ihn sein Eifer gegen die todte Orthodoxie und der damalige noch niedrige naturwissenschaftliche Bildungsstand hineinzogen, unvergleichlichen gottgelahrten Meister Jakob Böhme[1]) und die schriftgläubige Medicin und Chemie (repräsentirt besonders durch Paracelsus[2] und Joh. Baptista von Helmont, die in ihrer kühnen Originalität nicht selten Jahrhunderte überflügelnden Forscher[3]) anticipirten bei ihrer freieren Bewegung manche seitdem durch Schriftforschung und Erfahrung unläugbar bestätigte Erkenntniss. Zu den damaligen Uebelständen der Psychologie als kirchlicher Wissenschaft gehörte

1) Es gehören hierher bes. dessen *Psychologia vera* oder vierzig Fragen von der Seele und *Psychologiae Supplementum:* das umgewandte Auge (Bd. 6 der sämmtlichen Werke in der neuen Schieblerschen Ausgabe).

2) s. Preu, System der Medicin des Theophrastus Paracelsus 1838., wo auch die Psychologie des grossen Reformators der Heilwissenschaft in Excerpten aus seinen Werken dargestellt ist.

3) In seinen psychologischen Schriften — sagt Spiess, J. Bpt. van Helmonts System der Medicin (1840) S. 53 — zeigt sich Helmont in seiner grössten Tiefe und Eigenthümlichkeit, und es gelingt ihm nicht selten, zu all der Klarheit durchzudringen, deren der schwierige Gegenstand nur fähig ist.

auch die schematisirende Methode und die weniger dem Ganzen und den Zusammenhängen der Schrift als einzelnen Stellen zugewandte Schriftbeweisführung, welche obendrein die *analogia fidei* aus einer Richtschnur der Schriftauslegung zum Maasse des Schriftinhalts machte. Caspar Bartholinus aber (gest. 1629), der berühmte Lehrer der Medicin und Theologie an der Universität Copenhagen, entwarf in seiner *Manuductio ad veram Psychologiam e sacris literis* eine Skizze der biblischen Psychologie, welche, obgleich nur flüchtig mit unschönem Style hingeworfen und der rechten exegetischen Begründung ermangelnd, doch in ihrer das herkömmliche scholastische Formelwerk durchbrechenden Keckheit ein Frühlingszeichen auf diesem Gebiete ist[1].

Eine ganz neue Periode der Schriftforschung begann mit Joh. Albr. Bengel († 1752). Bisher diente die Schriftforschung fast nur dem apologetisch-polemischen Erweise bereits erkannter Wahrheit, jetzt begann man nicht minder frei als gebunden in Gott der Schrift sich hinzugeben, um den vorhandenen Erkenntnissbesitz immer auf's neue in ihr Licht zu stellen und zu vertiefen und zu erweitern. Früchte dieses heilsamen Umschwungs waren Oetingers *Inquisitio in sensum communem* (1752) und Magnus Friedrich Roos' *Fundamenta Psychologiae ex sacra scriptura collecta* (1769), so wie Chr. Aug. Crusius' (des in die Fusstapfen dieser würtembergischen Schriftforscher getretenen sächsischen) mancherlei psychologische Abhandlungen, namentlich über Aberglauben, Zauberei und überhaupt Beziehung des Menschen zur Geisterwelt.[2] Das alles sind nur Vorarbeiten zu einer biblischen Psychologie, selbst die sehr selten gewordene Schrift von Roos,[3] welcher die über ψυχή, πνεῦμα, καρδία handelnden Schriftstellen principlos zusammenstellt und bei dieser lexikalisch äusserlichen Methode weder formell noch sachlich der Aufgabe biblischer Psychologie genügt. Aber der Grundsatz *ita accedere ad scripturam ut nullum*

1) s. über ihn Tholucks Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des 30j. Krieges (1859) S. 234 s. Die *Manuductio* erschien nach Michaud's *Bibliographie universelle* t. III (Paris 1843) p. 193 in Copenhagen 1619. 8; diese Ausgabe habe ich aber nirgends auffinden oder erfragen können, auch die Bibliothek in Copenhagen besitzt sie nicht. Jedoch fand ich später, dass die *Manuductio* auch in das *Havniae* 1628. 8 erschienene *Systema Physicum* aufgenommen ist. Aus diesem Sammelwerke habe ich sie (nur weniges Unwesentliche beiseitelassend) in dem Anhange dieser Prolegomena mitgetheilt.

2) Man findet sie aufgezählt in meiner Biblisch-prophetischen Theologie (1845) S. 140 ss.

3) Sie ist nun in deutscher Uebers. (von Cremer aus Unna) u. d. T. Grundzüge der Seelenlehre aus heiliger Schrift, Stuttgart bei Steinkopf 1857, erschienen, vgl. die Anzeige von Sprinkhardt in Reuters Repertorium 1858 S. 41—45.

praestruatur systema gibt diesem Büchlein doch ein lebensfrisches Aussehn, wodurch es gegen solche Schriften niedrig rationalistischen Standpunkts, wie Friedr. Aug. Carus' Psychologie der Hebräer (1809 nach des Verf. Tode herausgegeben), und gegen Ge. Fr. Seiler's nicht viel höher stehende *Animadversiones ad Psychologiam Sacram* (1778—1787), vortheilhaft absticht.[1] Darum ist es auch nicht wirkungslos geblieben. Denn nicht allein Stirms überaus sorgfältige Anthropologisch-exegetische Untersuchungen in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1834, 3 sind unter Nachwirkung der *Fundamenta Psychologiae* von Roos entstanden, sondern auch J. T. Becks Umriss der biblischen Seelenlehre 1843 — der erste Versuch, die biblische Psychologie wissenschaftlich zu gestalten und ihr im Organismus der Gesammttheologie zum Rechte gliedlicher Zugehörigkeit und selbstständigen Bestandes zu verhelfen. Der Verf. handelt 1) vom menschlichen Seelenleben als Nephesch (Seele); 2) wie es bestimmt wird vom Ruach (Geist); 3) wie es sich zusammenfasst im Leb (Herzen). Wir verkennen die Berechtigung dieser Dreitheilung nicht und erkennen auch dankbar an, dass es Beck gelungen ist, innerhalb derselben den biblisch-psychologischen Stoff nach manchen Seiten zu lichten; aber es möchte wohl wenige Leser geben, die nicht von Roos' und Becks Lehrbüchern den Eindruck bekommen hätten, dass dieses weitschichtige Fachwerk unausreichend sei, um den ganzen reichen Stoff darin unterzubringen, und dass es eines andern minder abstracten Theilungsprincips bedürfe, um ihn lebendiger zu gliedern und verständlicher zu sondern. Die besser zum Ziele führende Methode ist die historische. Ein kleines treffliches Lehrbuch von J. G. F. Haussmann: Die biblische Lehre vom Menschen (1848) schlägt, übrigens an Beck sich anschliessend, diesen Weg ein, indem es vom Ursprunge des Menschen anhebt und mit der neuen Menschheit und ihrer Vollendung endet — eine biblische Anthropologie, welche sich zu Psychologie und Somatologie in das Verhältniss des Ganzen zu seinen Theilen stellt. Neben diesen beiden Schriften von Beck und Haussmann sind die Monographien von Gust. Friedr. Oehler *Veteris Testamenti Sententia de rebus post mortem futuris* (1846), von Heinr. Aug. Hahn *Veteris Testamenti Sententia de natura hominis* (1846) und als eine reichhaltige biblisch-psy-

1) Franz Oberthür's (Prof. der Dogmatik in Würzburg) Biblische Anthropologie (Bd. 1. Aufl. 2. 1826. Bd. 2—4. 1808 – 1810), nach des Verf. Plan seiner Dogmatik zweiter Theil, beirrt durch den Titel, verdient aber in keinerlei Weise irgend welche Beachtung. Ebenso beirrend durch die Benennung ist Grohmanns Anthropologie des alten und neuen Testaments in Nasse's Zeitschr. für d. Anthropologie 1824, 3. Es ist ein Ueberblick der alt- und neutest. Geschichte „nach anthropologischen Gesichtspunkten."

chologische Materialiensammlung Böttchers Werk *De inferis rebusque post mortem futuris* (1846) zu nennen, sodann die in die biblische Psychologie eingreifenden Bestandtheile des Schriftbeweises von J. Chr. K. von Hofmann (namentlich in der Lehre von der Schöpfung und den letzten Dingen), mit denen die verwandten Abschnitte in Weissagung und Erfüllung (bes. Abschn. III und IV) zu vergleichen sind, so wie der christlichen Ethik von G. Chr. Ad. von Harless [1] und der ausführliche, sorgfältig gearbeitete, aber mehr kritisch verneinende als positiv aufbauende anthropologische Theil von Ge. Ludw. Hahns Theologie des Neuen Testaments (Bd. 1. S. 385—475). Auch die Lehrbücher der Anthropologie und Psychologie von G. H. von Schubert (1842, Aufl. 2), Christian Heinr. Zeller (Aufl. 2. 1850), Jos. Beck (Aufl. 4. 1852) und Karl Phil. Fischer (1850), denen unlängst die an gediegenen Erkenntnissen reiche, aber noch nicht nach Gebühr beachtete Seelenlehre von G. Mehring (1857) an die Seite getreten ist, athmen biblischen Geist, und was die drei Veteranen: Jos. Ennemoser (gest. 1854), Christoph Ad. von Eschenmayer (gest. 1852) und G. H. von Schubert (gest. 1860) innerhalb eines langen rastlos strebenden erfahrungsreichen Lebens für Erfahrungsseelenlehre und ihre Geschichte geleistet haben, ist eine Zufuhr so riesenhaften Materials für die biblische Psychologie, dass diese in strenger Sichtung sich der Verschüttung zu erwehren hat. Die Richtung auf das Tiefinnerste haben die drei Forscher gemein. Das geistlichste edelste ihrer Werke ist v. Schuberts Geschichte der Seele in 2 Bdd. (Aufl. 4. 1850), wovon das Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde nur ein Auszug ist und wozu das Buch über die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele (1845) nebst dem 3. Bd. der Geschichte der Natur (Aufl. 3. 1855) und der Symbolik des Traums (Aufl. 3. 1840) gewissermassen als Ergänzungen gehören. Diese genannten Werke theologischer und nichttheologischer Forscher sind dankenswerthe und noch nicht gebührend verwerthete Hülfsarbeiten zur biblischen Psychologie, welcher auch C. F. Göschel (abgesehen von seinen speculativen Werken) durch seine aus der tiefsinnigen Inhaltsfülle Dante Alighieri's schöpfenden Schriften willkommene Dienste geleistet hat [2]. Nichtsdestoweniger musste sich, als im J. 1855 dieses

1) Sowohl Harless als Hofmann bestreiten die Möglichkeit eines Systems der biblischen Psychologie, die Werke beider aber sind nichtsdestoweniger grossentheils biblisch-psychologischen Inhalts und mit Systematisirung der biblisch-psychologischen Anschauungen beschäftigt. Mehr darüber im folg. §.

2) Besonders beachtenswerth sind folgende Schriften: Dante Alighieri's Unterweisung über Weltschöpfung und Weltordnung diesseits und jenseits 1842. Dante Alighieri's Osterfeier im Zwillingsgestirn des himmlischen Paradieses 1849 und die gleichfalls vielfach in Dante hineinweisende Ostergabe: Zur Lehre von den letzten Dingen 1850.

unser System der biblischen Psychologie ans Licht trat, die Theologie noch das Armuthszeugniss ausstellen, dass seit der mit Bengel begonnenen neuen Periode der Schriftauslegung die Bücher von Roos und Beck die einzigen Versuche waren, mit den gegenwärtigen exegetischen Mitteln eine Wissenschaft neuzubegründen, deren Nothwendigkeit schon in den ersten christlichen Jahrhunderten erkannt wurde. Jetzt wo wir unser System biblischer Psychologie nach langem Zögern zum zweiten Male veröffentlichen, sehen wir die Zahl der Mitarbeiter auf diesem Felde schon in erfreulichem Wachsthum begriffen. Neben der wahrhaft fördernden Bearbeitung einzelner Theile und Seiten der biblischen Psychologie durch v. Zezschwitz (Profangräcität und biblischer Sprachgeist 1859), Schöberlein (Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1861) und Anderen, welche wir weiterhin zu nennen veranlasst sein werden, ist der gesammte wissenschaftliche Stoff in besonderen Schriften von Göschel (Der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits 1856) und v. Rudloff (Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib 1858) mit kritischer Beziehung auf unsere Bearbeitung von neuem durchgearbeitet. Dankbar für die von diesen Forschern und von vielen Seiten her empfangene positive Belehrung und kritische Anregung versuchen auch wir es noch einmal.

Begriff der biblischen Psychologie.

§. 2.

Es ist der biblischen Psychologie neuerdings von namhaften Schriftforschern die Möglichkeit der Selbstverwirklichung abgesprochen worden. Harless in der Vorrede zur vierten Auflage seiner Ethik bekennt, gar nichts von dem sogen. Materialismus exakter Forschung auf psychologisch-physiologischem Gebiete zu fürchten, viel mehr dagegen von dem Idealismus und Spiritualismus, auf dessen nebelhaftem Grunde man so und so lange hat gesunde Psychologie aufbauen wollen, und verweist desfalls auf Carus' Psyche und Ennemosers Geist des Menschen in der Natur als ihm kein rechtes Zutrauen erweckende Werke. Ich glaube — fährt er dann fort — unsere Theologen thäten sehr gut, sich nicht wenig um dies Gebiet leiblicher Forschung zu kümmern, welches nur von unberechtigter Abstraction aus hat als etwas angesehen werden können, was nichts mit dem Geiste gemein habe. Es ist das derselbe Umstand, warum mir die neuerdings versuchten Systeme biblischer Psychologie[1] nicht dieselbe Freude bereitet

1) Die Vorrede ist vom J. 1849. Er meint wohl Becks Umriss der biblischen Seelenlehre. Ein damals schon erschienenes „System der biblischen Psychologie" kenne ich nicht. Das meinige erschien erst im J. 1855.

haben wie Andern. Denn mir deucht in den Fragen der Psychologie die Schrift dieselbe Stellung einzunehmen, wie in denen der Kosmogonie. Fingerzeig ist beides für die Weltstellung wie die Seelenstellung in Fragen der Erlösung; Naturbeschreibung und Naturerkenntniss werden wir weder hier noch dort erwarten dürfen, nicht weil sie in der Schrift nicht hätte gegeben werden können, sondern weil sie nicht wollte gegeben werden. Was ihre Hieroglyphen bedeuten, das ist jener Forschung zu erklären aufbewahrt, die nicht an Worten und Namen, sondern an den Thatsachen der Natur dem Verständniss der heiligen Zeichen im Schweiss des Angesichts nachgeht.

Man hat eine biblische Anthropologie und Psychologie zusammengelesen — sagt übereinstimmig hiermit Hofmann in der zweiten wie in der ersten Auflage seines Schriftbeweises[1] — aber ohne von der Schrift dazu berechtigt zu sein, von welcher Harless richtig sagt, dass wir von ihr Naturbeschreibung und Naturerkenntniss nicht zu erwarten haben, weil solche nicht in ihr gegeben werden wollte. Jene vermeintliche Wissenschaft erbaut sich aus lauter solchen Schriftstellen, welche nicht lehren, welches die Natur des Menschen ist, sondern mit der Voraussetzung, dass man wisse was für ein Geschöpf gemeint ist, wenn man von dem Menschen spricht, sein Verhältniss oder Verhalten zu Gott aussagen. Es ist entgegnet worden — fügt er in der zweiten Auflage mit direktem Bezug auf mich[2] hinzu — die Schrift gebe doch gleich in ihren ersten Abschnitten geflissentliche anthropologische und psychologische Aufschlüsse, indem sie den Hergang der Schöpfung des Menschen berichte; und auch ihre anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen zusammenzustellen müsse doch der Mühe werth sein, da dieselben nicht so trivial sein können, dass sie sich von selbst verständen, noch so inconsequent und zusammenhangslos, dass sie keiner wissenschaftlichen Systematisirung fähig wären. Aber was die Aufschlüsse betrifft, so dienen sie nur, das Verhältniss zu Gott und zur Welt überhaupt richtigzustellen, ohne dessen Erkenntniss es freilich zu keiner der Wirklichkeit entsprechenden Anthropologie und Psycholo-

1) 1, 248 s. Aufl. 1 (1852); 1, 284 s. Aufl. 2 (1857).

2) Mit Bezug auf S. 181 s. der 1. Aufl. dieses meines Buches. Ich habe die hier angeführten Worte v. Hofmanns dort, um mich nicht zu wiederholen, gestrichen. R. Wagner in der Evang. KZ 1857 Col. 189 und in seiner Schrift: Der Kampf um die Seele vom Standpunkt der Wissenschaft (1857) S. 119 s. zollt ihnen Beifall. Da er aber ebend. S. 114 sagt: „Die biblische Anthropologie und Psychologie ist der Abschnitt der Theologie, welcher bei den Beziehungen zur Physiologie vornehmlich in Betracht kommt“, so stimmt er andererseits auch mir bei, indem er das wissenschaftliche Recht der biblischen Psychologie anerkennt, und mit Recht, wie Fabri in der Evang. KZ 1857 No. 96. 97 zu meiner Vertheidigung dargethan hat.

gie kommen kann; und was die Voraussetzungen anlangt, so ist keinem Zweifel unterworfen, dass man sie zusammenstellen kann, aber ohne zu der Erwartung berechtigt zu sein, dass sie ein wissenschaftliches Ganzes bilden werden, indem sie nur in dem Masse zu Tage kommen, als sie für den Ausdruck von Thatsachen verwendet werden, welche das anthropologische und psychologische Gebiet zwar berühren, selbst aber einem andern angehören. Eine biblische Psychologie ist ebensowenig ein psychologisches System, als eine biblische Kosmologie ein kosmologisches System ist; und wenn man thunlich findet, sie statt biblisch auch theologisch zu nennen, so wird auch erlaubt sein zu sagen, dass es nur in demselben Sinne eine theologische Psychologie gibt, als von einer theologischen Kosmologie die Rede sein kann.

So wäre also die Aufgabe, die wir uns stellen, von vornherein eine verfehlte, weil unausführbare. Aber mit nichten. Im Grunde wird die Aufgabe, wie wir sie fassen, von jenen Beanstandungen gar nicht getroffen. Denn dass Alles, was uns die Schrift über die geistige und seelische Innerlichkeit des Menschen sagt, im Zusammenhang mit dem Heilswerke und der Heilsoffenbarung steht, welche der eigentliche Inhalt der Schrift sind, verkennen wir so wenig, dass sich uns daraus vielmehr der Begriff der biblischen Psychologie ergibt im Unterschiede von der naturwissenschaftlich empirischen und der philosophischen. Aber was uns die Schrift im Dienste dieses ihres auf des Menschen Heil gerichteten Endzwecks sagt, ist weit mehr als von jenen beiden Forschern eingestanden wird. Denn von dem Aufschlusse über den schöpfungsgemässen Wesensbestand des Menschen, den wir Gen. 2,7 lesen und den Harless an die Spitze seiner Ethik stellt, zieht sich durch die Schrift eine vielgegliederte Kette von Aussagen über das geistig-seelische Wesen und Leben des Menschen, von Aussagen, welche die wichtigsten Grundfragen der Psychologie betreffen und durchweg auf gleichen Grundanschauungen beruhen und so reichen Inhalts sind, dass Hofmann selbst diesen Aussagen umfängliche Bestandtheile seines Schriftbeweises widmet, denn alle die grossen Fragen: wie verhält sich der Geist des Menschen zum Geiste Gottes? wie verhält sich des Menschen Seele zu seinem Geiste? ist des Menschen Wesensbestand trichotomisch oder dichotomisch? wie unterscheidet sich der Mensch als Natur und als Ich? — alle diese und viele andere psychologische Fragen werden dort aus der Schrift zu beantworten versucht, während doch behauptet wird, dass die Schrift über das Alles nichts lehre. Nun denn, mag man es Lehre nennen oder nicht, jedenfalls gibt die Schrift uns über alle diese Fragen die zu gründlicher Heilserkenntniss erforderlichen Aufschlüsse, und diese Aufschlüsse wollen exegetisch erhoben, wollen, weil sie psychologischer Art sind, psychologisch

durchdacht, wollen so wie sie unter sich und mit dem Organismus der geschichtlichen und persönlichen Heilsthatsachen zusammenhängen zurechtgestellt sein, und das gibt eben ein System, nämlich ein System biblischer Psychologie, wie es dem System der Heilsthatsachen und Heilsoffenbarung zu Grunde liegt, und ein solches System biblischer Psychologie ist eine so nothwendige Grundlage jedes biblischen Lehrganzen, dass man von dem Lehrganzen, welches Hofmanns Schriftbeweis an der Schrift zu bewähren sucht, mit Recht sagen kann, dass ihm von Anfang bis zu Ende: von der Lehre über die Schöpfung bis zu der Lehre über die letzten Dinge ein eigenthümliches psychologisches System oder, wenn dieser Ausdruck beanstandet wird, ein eigenthümlicher Complex psychologischer Grundanschauungen zu Grunde liege. Was uns die Schrift Kosmologisches sagt, mag allerdings unzureichend erscheinen, ein System der biblischen Kosmologie zu schreiben, aber über Geist und Seele des Menschen sagt sie uns eben unendlich viel mehr als über Orion und die Pleiaden. Und ich möchte nicht behaupten, dass sie uns keine Naturerkenntniss der Seele darreiche, glaube vielmehr zur Ehre des göttlichen Worts das Gegentheil behaupten zu müssen. Denn z. B. dass der Wesensbestand des Menschen dualistisch sei, d. h. dass Geist und Leib principiell verschiedenen Ursprungs und Wesens sind, das ist doch eine Naturerkenntniss, ein Lehrsatz, auf den wir trotz aller Einreden der exakten Naturforschung leben und sterben. Und wenn es nur Fingerzeige heissen sollen, was uns die Schrift in Aussagen wie Gen. 2,7 und 1 Cor. 15,45 s. zu erwägen gibt, so muss doch auch eine biblisch-psychologische Forschung berechtigt sein, die den durch diese Fingerzeige gewiesenen Weg einschlägt. Oder sollen wir diese Hieroglyphen der sogen. exakten Forschung überlassen? Ich halte diese mit Harless in gebührenden Ehren, aber die Deutung dieser Hieroglyphen liegt jenseit der dem Experiment und dem Calcul gesteckten Grenze. Man kann auch ohne Scalpell und Mikroskop im Schweiss des Angesichts arbeiten. Auch historische Aufgaben lassen sich nicht anders als im Schweiss des Angesichts lösen. Unsere Aufgabe aber ist eine historische, nur mit dem Unterschiede, der dadurch bedingt ist, dass wir innerlich anders zur h. Schrift stehen, als etwa zu den Veden oder zum Avesta. Wir wollen die Anschauungen der Schrift von dem Wesen, dem Leben und den heilsgeschichtlich bestimmten Lebensgeschicken der Seele exegetisch ans Licht stellen und dem unabweisbaren Erforderniss gemäss, welches wir an unser im Bereiche der Schrift sich bewegendes Denken stellen müssen, in systematischen Zusammenhang bringen. Dieser Zusammenhang soll nur das wissenschaftlich aufgefangene Spiegelbild des Zusammenhangs sein, in welchem diese Anschauungen an sich selbst stehen. Die Gefahr, die wir laufen, ist nicht die, et-

was Unmögliches verwirklichen zu wollen, sondern jenem objektiven Thatbestande innern Zusammenhangs einen fingirten unterzuschieben, den wir uns eingeredet haben. Denn eine Systematisirung des biblisch-psychologischen Stoffs ist freilich nicht ausführbar, ohne dass versucht wird, manches in der Schrift nur mittelbar Gesagte zu entfalten und hie und da zwischen einzelnen Punkten dem Sinne der Schrift gemässe Verbindungslinien zu ziehen. Da aber die Schrift kein schulmässig wissenschaftliches Buch ist, so ist das mehr oder weniger bei jeder auf Grund derselben sich auferbauenden Wissenschaft erforderlich. Sollte es uns bei diesem constructiven Geschäfte nicht überall gelingen, den Sinn der Schrift zu treffen, so ist das ebensowenig Beweis gegen das Anrecht des biblischen psychologischen Stoffs auf wissenschaftliche Behandlung, als die Berechtigung homerischer Psychologie deshalb beanstandet worden ist, weil die Forscher auf diesem Gebiete[1] sich in einigen wichtigen Punkten widersprechen.

Die Aufgabe, die wir uns stellen, ist möglich, denn unter biblischer Psychologie verstehen wir wissenschaftliche Darstellung der Lehre der Schrift von dem schöpfungsmässigen seelischen Bestande des Menschen und den Affectionen dieses Bestandes durch die Sünde und die Erlösung. Eine solche Lehre der Schrift gibt es. Zwar enthält die Schrift über psychologische Dinge so wenig als über dogmatische und ethische ein in der Sprache der Schule vorgetragenes System von Lehrsätzen. Wenn sie in solcher Weise lehrte, so brauchten wir die Psychologie so wenig als Dogmatik und Ethik erst aus ihr zu construiren. Aber sie lehrt doch. Wenn sie von Grundanschauungen ausgeht, deren Richtigkeit sie ohne weiteres voraussetzt; wenn sie Thatsachen berichtet oder weissagt, über welche wir Nichts oder nichts Sicheres wüssten, wenn sie uns von ihr nicht bezeugt würden; wenn die mannigfaltigsten natürlichen und übernatürlichen Zustände menschlichen Innenlebens in ihr zu einer Selbstaussage kommen, welche keinen Verdacht der Selbsttäuschung oder Entstellung zulässt; wenn sie uns tröstend und warnend die Einwirkung guter und böser übermenschlicher Mächte in das menschliche Seelenleben darstellt: so geschieht und gereicht das alles zu unserer Belehrung, freilich nicht um uns eine unfruchtbare Doctrin zu übermitteln und ungeistliche Wissbegier zu befriedigen (was ja aber auch nicht Zweck theologisch wissenschaftlicher Lehre ist), sondern

1) Die Homerische Psychologie hat Darsteller gefunden an Wagner in seiner *Psychologia homerica* (Paris 1833), v. Nägelsbach in seiner von Autenrieth (1861) neu herausg. homerischen Theologie (1840), Grotemeyer in seinem Programm: Homers Grundansicht von der Seele (Warendorf 1854) u. v. A. Der Umfang dieser Literatur, die mit Halbkarts veralteter *Psychologia homerica* (1796) begann, ist für den biblischen Theologen beschämend.

zu unserem Heile. Die Wissenschaft aber hat die Aufgabe, den in der Schrift latenten Lehrstoff ans Licht zu ziehen, den zerstreuten zu sammeln, den schwerverständlichen zu erläutern, den zweifelhaften zu constatiren und die auf diesem Wege gewonnenen Erkenntnisse zu einem in sich zusammenhängenden und geschlossenen Lehrganzen zusammenzufügen.

Die formale Möglichkeit des Vollzugs dieser Aufgabe ist gewährleistet durch den unläugbar einheitlichen Charakter des in der Schrift vorliegenden psychologischen Lehrstoffs. Oder stehen die psychologischen Voraussetzungen und Ausführungen der biblischen Schriftsteller mit sich selbst nicht im Einklang? Wir behaupten durchgängige fundamentale Uebereinstimmung, ohne damit mannigfaltige Eigenthümlichkeiten der Vorstellung und der Begriffssprache auszuschliessen, denn die einzelnen Schriftsteller haben bei wesentlicher geistlicher Einheit doch auch ihr individuelles Gepräge. Die Lehrbegriffssucht übertreibt das. Ihr Spiel ist ein leichtes. Wie wenig gehört dazu, es nachzumachen! Dass der pentateuchische Elohist und Jehovist, dass die Verf. des B. Iob und der Reden Elihu's, dass David und Salomo in Psychologischem von einander abweichen, liesse sich in gelehrten Abhandlungen beweisen, wenn die Wissenschaft dazu da wäre, mit Stroh schwanger zu gehen und Stoppeln zu gebären. Aber man lese doch einmal das erste Blatt der h. Schrift und vergleiche damit das letzte, und wenn man sich erst durch die grossartige Harmonie des Wortes Gottes von Alpha bis Omega zur Bewunderung hat hinreissen lassen, erst dann rede man von Eigenheiten der einzelnen Schriftsteller inmitten dieses gottmenschlichen Concertes. Das Eigenthümliche betrifft nicht die Grundanschauungen. Es eignet der h. Schrift im Wesentlichen eine ganz bestimmte Psychologie, die bei allen biblischen Schriftstellern gleicherweise zu Grunde liegt und von jener vielgestaltigen ausserhalb des Offenbarungskreises wesentlich abweicht.[1] Darum kann die biblisch-psychologische Aufgabe einheitlich gelöst werden; wir brauchen den biblischen Lehrstoff nicht erst in Einheit zu zwingen, er ist Einer in sich selber.

Die so sich auferbauende biblische Psychologie ist eine selbstständige Wissenschaft, welche mit keiner anderen im Organismus der Gesammttheologie zusammenfällt und durch keine andere überflüssig gemacht wird. Am nächsten verwandt ist sie mit der sogen. biblischen Theologie oder, da das was man mit einem äusserst ungeschickten Namen so zu nennen pflegt

1) So urtheilen wir mit Schöberlein in seiner Anzeige des Werks v. Rudloffs, Studien u. Kritiken 1860 S. 145 ss., welche mit treffenden Worten zu Schutz und Trutz der biblischen Psychologie anhebt, und darum haben wir von Wissenschafts wegen das Recht, welches uns der Recensent im Literar. Centralblatt 1855 No. 45 abspricht, von der Schrift fast durchweg als von Einem Subject zu sprechen.

richtiger theils in Geschichte des Heils, theils in Geschichte der Offenbarung aufgeht, mit der Dogmatik. Die biblische oder, wie man auch sagen kann, die theologische Psychologie (um sie von der naturwissenschaftlich empirischen und philosophisch rationalen zu unterscheiden) durchstreift den gesammten Stoff der Dogmatik, indem sie alle durch die heilsgeschichtlich bedeutsamen Thatsachen und Verhältnisse, welche den Inhalt der Dogmatik bilden, bedingten Phasen des seelischen Bestandes des Menschen bespricht; sie behauptet aber bei allen diesen Berührungen ihre Eigenthümlichkeit, indem sie alles was ihr mit der Dogmatik gemeinsam ist nur insoweit in Betracht nimmt, als es Licht oder Schatten in die menschliche Seele wirft, diese in Mitthätigkeit oder Mitleidenschaft zieht und Aufschlüsse über ihre Verborgenheiten gewährt. Manches, was in der Dogmatik nur nebensächlich besprochen wird, ist in der hierin für sie subsidiarischen Psychologie eine Hauptsache, z.B. das für die Lehre von der Versöhnung wichtige Verhältniss der Seele zum Blute und die für die Lehre von der Erbsünde wichtige Frage, ob die Seele sich *per traducem* fortpflanze oder nicht, so wie hinwiederum die Schriftlehren von der Dreieinigkeit Gottes, von den guten und bösen Engeln, von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi, welche in der Dogmatik Hauptsachen sind, in der Psychologie nur insofern zur Sprache kommen, als sie mit der Gottesbildlichkeit des Menschen, mit den guten und bösen Einwirkungen der Geisterwelt auf ihn, mit der Wiederherstellung wahren menschlichen Wesens zusammenhängen. Das neue Verhältniss Gottes zur Menschheit in Christo, welches das Centrum der Gesammttheologie ist, ist auch das Centrum der Psychologie wie der Dogmatik. Die Dogmatik hat es mit Analyse und Systematisirung des auf und in der Schrift ruhenden Glaubensbewusstseins von diesem neuen Verhältniss zu thun, die Psychologie dagegen mit der menschlichen Seele und von der Seele aus mit dem menschlichen Wesensbestande, welcher Objekt und Subjekt dieses neuen Verhältnisses ist.

Von diesem Begriffe unserer Wissenschaft, der, wie wir auch jetzt noch überzeugt sind, die Feuerprobe der Kritik besteht, wenden wir uns nun zur Methode seiner Verwirklichung.

Methode der biblischen Psychologie.

§. 3.

Da die h. Schrift den Menschen nicht aus naturgesetzlichem physiologischem Gesichtspunkte, sondern durchweg in bestimmten ethisch-historischen Beziehungen betrachtet, so werden wir den historischen Weg einschlagen, indem wir von den ewigen Antecedentien aus der Geschichte der

Seele bis zu ihrem ewigen Endgeschicke nachgehn. So aufgefasst vertheilt sich der psychologische Stoff unter folgende sieben Rubriken: 1) Ewige Voraussetzungen; 2) Schöpfung und Fortpflanzung; 3) Fall; 4) Gegenwärtiger Bestand; 5) Wiedergeburt; 6) Tod und Mittelzustand; 7) Auferstehung und Vollendung. Indem die Psychologie dergestalt von der Ewigkeit ausgeht und durch die Zeit hindurch zur Ewigkeit zurücklenkt, wird es ihr nicht an einheitlicher Rundung gebrechen, die glückliche Durchführung unserer Aufgabe aber wird davon abhängen, dass wir den Unterschied der Psychologie von der Dogmatik nirgends aus den Augen verlieren. Unsere Quelle ist die h. Schrift in Verbindung mit empirischen Thatsachen, welche biblische Beziehung haben und biblische Beurtheilung heischen. Altes und Neues Testament gehen uns gleich sehr an, denn das A. T., welches mehr der Ktisis und Physis d. i. den Ursprüngen der Dinge und ihrer Aeusserlichkeit zugewandt ist, gibt uns Aufschlüsse, welche das N. T. ohne weiteres voraussetzt, das N. T. dagegen gewährt uns auf Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes weit tiefere und schärfere Erkenntnisse des Wesens Gottes und der ethischen Beziehungen des Menschen zur unsichtbaren wie zur sichtbaren Welt, und auch die menschlichen Anfänge lernen wir da erst recht verstehen im Lichte der heller und spezieller geoffenbarten letzten Dinge. Diesen Unterschied der beiden Testamente und überhaupt den Stufengang der Offenbarung müssen wir wohl beachten; sodann müssen wir sorgsam unterscheiden zwischen dem was die Schrift geflissentlich lehrt und dem was sie als im Alterthum gemeingültige oder im semitischen Völkerkreise gangbare oder in der Sprache stereotyp gewordene psychologische Anschauung ohne nähere Erörterung sich aneignet, um den ihr eigenthümlichen offenbarungsmässigen Lehrstoff darauf aufzutragen; endlich genügt es nicht, zum Behuf der Beweisführung einzelne Stellen aus der Schrift herauszupflücken, sondern es ist überall Umblick und Umfrage in dem Ganzen der Schrift vonnöthen, damit wir nicht in die Fehler zurückverfallen, welche die ältere Schriftbeweisführungsweise zu einer ungeschichtlichen, einseitigen, atomistischen machten. Auch werden wir uns vor der Selbsttäuschung zu hüten haben, der Schrift mitgebrachte speculative Gedanken oder physiologische Kenntnisse, die ihr fremd sind, unterzuschieben. Den Kreislauf des Blutes oder die Wichtigkeit des Cerebralsystems für die seelische Thätigkeit in die Schrift hineinzuinterpretiren wäre ebenso thöricht als solche neuere Entdeckungen zu verwerfen, weil sich keine Schriftaussagen dafür anführen lassen. Es ist der Offenbarung eigen, sich dem jedesmaligen Bildungsstande zu accommodiren und nicht die Sprache der Schule, sondern des Lebens zu reden. Diese Beobachtung ist richtig, man darf sie aber auch nicht übertreiben. Es ist un-

vereinbar mit dem Zwecke der Offenbarung, sich eines schlechthin inadäquaten Darstellungsmittels zu bedienen, und unvereinbar mit ihrer Wahrheit, sich auf falschen Voraussetzungen aufzuerbauen. Wie könnte z.B. Gen. c. 1. göttliche Offenbarung sein, wenn der Offenbarungsinhalt sich darauf beschränkte, dass die Welt ein schöpferisches Werk göttlicher Macht und Weisheit sei, und wenn alles Andere naturwissenschaftlich unhaltbare Staffage wäre — eine niedrige Ansicht, welche bereits von der Naturwissenschaft selbst in wichtigen Einzelheiten widerlegt worden ist! Ebenso verhält es sich mit den psychologischen Voraussetzungen der Schrift. Sie können vom Standpunkte unseres gegenwärtigen empirischen Wissens als unzureichend erscheinen, weil sie, wie was die Schrift über Astronomisches sagt, hie oder da nur von der Aeusserlichkeit der Erscheinung entnommen sind, aber falsch sind sie auch nicht, man müsste sie denn erst dazu machen, indem man was der Vorstellungs- und Ausdrucksweise des Alltagslebens entlehnte Form der Offenbarung ist als zu ihrer Substanz gehörig ansieht. Wer also z.B. der Schrift einen Vorwurf daraus machen wollte, dass sie die Seele immer nur zu dem Blute und nicht zu den Nerven in nächste Beziehung setzt, der wäre ebenso ungerecht, als derjenige thöricht, welcher Elektricität, Magnetismus und dergleichen Dinge oder etwa gar den von der neuern Physiologie (wir lassen hier dahingestellt, ob mit Recht) abgedankten Nervenäther in die Schrift hineinliest. Von allen diesen Dingen kann in der Schrift gar keine Rede sein, da der h. Geist da mit menschlicher Zunge redet und menschliche Vorstellung und Sprache für jene Dinge damals keine Begriffe und Worte hatten. Aber wie sehr würden wir uns an der Schrift versündigen, wenn wir meinten, der Heiligenschein ihrer psychologischen Vorstellungen müsse am Sonnenschein der gegenwärtigen Tageshelle immer mehr verblassen und biblische Psychologie sei, wie etwa homerische, nichts als ein Stück Geschichte menschlicher Geistesbildung von nur antiquarischem Werthe! Allerdings muss die Schrift auf die Ehre verzichten, der Naturforschung in Entdeckungen, zu denen sie durch Sectionen und Vivisectionen und allerlei Experimente am animalischen Körper gelangt ist, zuvorgekommen zu sein, aber die Ehre der Schrift besteht ja darin, dass sie ein Wissen darreicht da wo das ohnehin mehr physiologische als psychologische Wissen der Naturforschung hoffnungslos aufhört, ohne dass der menschliche Wissensdrang sich durch eitle Vertröstungen auf unbestimmte Zukunft beschwichtigen liesse. Der Erkenntnissweg der experimentirenden Naturforschung geht von aussen nach innen und hat da eine Schranke vor sich, über die er nun und nimmer hinauskann; der Zeugnissweg der sich innerlich zu erfahren gebenden Offenbarung dagegen geht von innen nach aussen und hat keine Grenze, als

die welche er gemäss dem Bildungsstande und Heilsbedürfnisse der Menschen sich selbst setzt.[1] Die natürliche Forschung kann uns z. B. aufs genaueste sagen, wie es vermöge eines rein optischen Vorgangs zu Bildern der Aussenwelt auf der im Hintergrunde des Auges ausgebreiteten Netzhaut (*retina*) kommt, aber hier muss sie auch still stehen, ohne weiter zu können, denn wie durch weitere Vermittelung des Sehnervs und des Gehirns das Bild zur Vorstellung wird, das wird sie uns nie zu sagen vermögen. Sie ist schlechthin unvermögend zu zeigen, wie es vom Sinnesnervenreiz mittelst des Hirns zum Vorstellen komme, wie zu denkender Verarbeitung der Vorstellungen, wie zu dem den ganzen physisch-psychischen Mechanismus überwaltenden und durchdringenden Selbstbewusstsein; die letzten Impulse des Lebensprocesses, das mittelst des Nervensystems in Wechselbeziehung zur Aussenwelt stehende und gleichsam diesem Telegraphen-Apparat vorstehende Subjekt, das Wesen der den Menschen vom Thiere unterscheidenden geistigen Hoheit und unendlichen Perfektibilität — das sind zu innerliche Dinge, als dass sie die im sinnlichen Bereiche festgehaltene physikalische Beobachtung je erreichen könnte. Ihr Weg geht von aussen nach innen und stösst da auf unübersteigliche Grenzen, die sie anerkennen muss, um nicht in Vorstellungen zu verfallen, welche sich denkgesetzlich und denknothwendig *ad absurdum* führen lassen. Die göttliche Offenbarung dagegen nimmt den umgekehrten Weg, sie beginnt beim Innersten des Menschen, dem Geiste, verbreitet sich von da über das psychische Leben und hat kein weiteres Interesse, den wundersamen Bau der leiblichen Organe desselben zu zergliedern (obgleich der Opfercultus das Studium am thierischen Körper begünstigte), denn die gegenwärtige, der Sünde und dem Tode verfallene Leiblichkeit ist für sie ein *καταργούμενον*. So weit aber neuere experimentelle Forschung uns die Verborgenheiten menschlichen Leibeslebens wirklich enthüllt hat, schliessen sich ihre Ergebnisse mit den Aufschlüssen der Schrift über Geist und Seele zusammen, weit entfernt, einen schriftwidrigen Materialismus zu begünstigen; denn, wie ein neuerer Kämpfer gegen den Unsinn materialistischer Weltanschauung nur zu wahr bemerkt hat: es sind nicht die Resultate der Naturbetrachtung selbst, sondern die ganz anderswo gewonnenen, ihnen untergelegten Voraussetzungen, welche die Läugnung jeder höheren

1) „Wo liegt die Regel und der Massstab — ruft uns Noack in seiner Psyche Bd. III. 1860 S. 330 entgegen — wonach dieser Zeugnissweg der sich innerlich zu erfahren gebenden Offenbarung zu beurtheilen ist?" Wir antworten: In der Probe seiner Aechtheit, welche allein der wirklich ächte der drei Ringe zu bestehen vermag, und in der wesentlichen Uebereinstimmung der innern Erfahrungen der gläubigen Christen aller Zeiten und aller Orte.

religiösen Wahrheit, ja der Selbstständigkeit und Realität des Geistigen bedingen.[1]

Wir sind durch unsere Aufgabe angewiesen, manche jener mit Secirmesser und Mikroskop gewonnenen Ergebnisse nicht unbeachtet zu lassen; denn die biblische Psychologie hat die psychologischen Anschauungen der Schrift nicht allein zu erheben, sondern auch der neuern Wissenschaft gegenüber zu zeigen, dass ihnen, inwieweit sie grundlegliche und massgebende Voraussetzungen der Heilsoffenbarung sind, noch immer wohlgegründeter Anspruch auf Fortbestand und Geltung für unser Bewusstsein zukommt. Bei diesen unvermeidlichen Bezügen auf die neuere Naturwissenschaft und insbes. Physiologie werden wir uns die strengste Sorgfalt zur Pflicht machen und wir glauben deshalb nicht fürchten zu müssen dass einer der neuern Forscher, die wir nennen werden, uns werde nachweisen können, dass wir ihn nicht verstanden, wenn er sich auch vielleicht darüber zu beklagen haben möchte, dass wir das Seine nicht in seinem Sinne verwendet. Sollten wir aber deshalb alle Bezugnahme vermeiden? — Die wissenschaftliche Theologie ist neuerdings durch einen Naturforscher[2] gewarnt worden, auf so morsche Stützen und auf so trübe Wasser, wie die Ergebnisse der Naturforschung, grosse Hoffnungen zu setzen. Mit Recht. Und auch grosse Befürchtungen zu hegen hat sie keine Ursache. Aber das Buch der Natur und das Buch der Schrift sind nun eben zwei Bücher, die von Ur her darauf angelegt sind, mit einander verglichen zu werden. Und wenn der Naturforscher den Theologen oder sich selbst als Christen fragt: Wie liesest du? so muss auch hinwieder der Theologe den Naturforscher fragen: Wie liesest du? Die Wechselseitigkeit dieses Fragens hat freilich fast aufgehört. Es gereicht aber der Theologie zu Ehren, dass ihr Interesse an dem Buche der Schrift von dem Interesse am Buche der Natur unzertrennlich ist, so wie es der neuern Naturwissenschaft zur Schande gereicht, dass sie sich um das Buch der Schrift meistens gar nicht kümmert und zwischen den zwei göttlichen Büchern eine gähnende Kluft befestigt. Die Theologie kann das nicht mit Gleichem vergelten, denn beide Bücher haben den Einen Gott, von dem sie den Namen hat, zum Autor. Darum kann sie nicht umhin, beide Bücher und also auch die Exegese beider Bücher zu vergleichen. Das ists was auch auf

1) F. Fabri in seinen Briefen gegen den Materialismus 1856 und Evang. KZ 1857 Col. 1069: „Wo es sich um die Grundanschauungen eines Menschen handelt, aus denen sich seine sittlichen wie geistigen Anschauungen erbauen, fällt ein Faktor, der ausser dem Gebiete der „„strengen Beweisführung““ liegt, vor Allem ins Gewicht: der Wille des Menschen.“

2) Rud. Wagner in der Evang. KZ 1857 Col. 367.

dem Gebiete der biblischen Psychologie die Aufgabe selbst mit sich bringt. Wenn sich nun in gewissen Fällen ein schreiender Widerspruch zwischen Schrift- und Naturauslegung herausstellt, so wird es uns erlaubt sein zu zeigen dass zur Zeit wenigstens die biblischen Anschauungen noch nicht der Absurdität überwiesen sind. Mit dem Materialismus unserer Tage werden wir uns aber wenig zu schaffen machen. Die Bekämpfung dieses Barbaren kann die biblische Psychologie der empirischen und philosophischen überlassen. Es gibt auch noch manche andere gespannte Gegensätze zwischen der biblischen Anschauungsweise und dem modernen Bewusstsein, welche unbefangen ins Auge zu fassen sein werden. Wir werden deshalb allerdings hie und da apologetisch werden müssen. Und wenn wir da manches von Naturforschern Gesagte apologetisch verwenden, was sie selbst ganz und gar nicht gesagt haben damit es der Schrift zu gute komme, so thut es uns leid, ihnen Anlass zur Klage zu geben, und trösten wir sie invoraus damit, dass es nur selten vorkommen wird.

Denn meistens werden wir uns in unserer apologetischen Beweisführung für die Schrift, welche sich mit der exegetisch-historischen Beweisführung aus der Schrift verbindet, theils auf unzweifelhafte Thatsachen unseres eignen inwendigen Lebens, theils auf wohlbezeugte Thatsachen psychischen Geschehens ausser uns stützen. Was die ersteren betrifft, so legen wir hier auf der Schwelle das Bekenntniss ab, dass die biblische Psychologie, um recht behandelt und verstanden zu werden, vor allem voraussetzt, dass man die den innern Menschen mit der Schärfe eines zweischneidigen Schwertes anatomirende Lebensenergie des Wortes Gottes, welche Hebr. 4, 12 s. bezeugt wird, an sich selbst erfahren habe. Hat doch selbst jener eben erwähnte Naturforscher[1] sich nicht geschämt, das gute Bekenntniss abzulegen: „Nur wem es gegeben ist, die höchsten Mysterien der geoffenbarten Religion im vollen subjektiven Glauben zu erfassen, wird sich selbst und seiner Zeit genügend über die natürlichen Erscheinungen des Seelenlebens philosophiren können.“ Das ist auch unsere Ueberzeugung. Nur derjenige Mensch, welcher auf dem Wege der Busse und des Glaubens in Gott sich selber wiedergefunden hat, ist zu einem nicht im Vorhof stehen bleibenden Wissen um sich selbst befähigt, und zwar nach dem unumstösslichen Gesetze: *ex fide intellectus* zu wirklichem, auf zureichenden vernünftigen Gründen beruhendem, wahrhaft exaktem Wissen. Indess ist es nur die Vorbedingung erkennender Durchdringung des biblisch-psychologischen Stoffs, welche wir hiermit aussprechen, und zwar vor allem uns selber zu ernster Mahnung. Was aber die wohlbezeugten

1) Rud. Wagner, Der Kampf um die Seele S. 112.

Thatsachen psychischen Geschehens ausser uns betrifft, so ist wohl keine Zeit der biblischen Psychologie günstiger, keine aber auch ihrer bedürftiger gewesen, als die Gegenwart, welche in immer deutlicheren Zügen den Charakter der Endzeit gewinnt. Denn die Geisterwelt, die gute sowohl als die böse, welche zu allen Zeiten der Hintergrund des irdischen Geschehens gewesen ist, tritt in unserer Zeit, indem nach einem göttlichen Gesetze der Geschichtsgestaltung das Ende der christlichen Aera ihrem Anfange immer gleicher wird, mehr und mehr in den Vordergrund. Gewaltige aufrüttelnde Eingriffe guter Geister in das psychische Leben der Menschen einerseits und andererseits alle Arten des Zaubers bis zur Todtenbeschwörung werden immer häufiger. Wir wollen nicht taub sein gegen die Busspredigt jener Erscheinungen und nicht blind gegen die verderbliche Macht dieser, in denen dämonischer Trug und menschliche Charlatanerie sich widerwärtig verknäueln. Indem wir diese zwiefachen Erscheinungen mit dem Worte Gottes beleuchten, um aus diesem das Vermögen der Geisterprüfung, so weit es jedem zugänglich, zu schöpfen, genügen wir einem immer dringlicheren Bedürfnisse der Gegenwart. In der h. Schrift haben wir ihre Enträthselung, aber sie sind auch ein lebendiger Commentar zur Schrift, den wir nicht ignoriren dürfen, wenn wir nicht die Zeichen der Zeit zu unserem ewigen Schaden unbeachtet lassen wollen.

So betreten wir denn den Weg der Forschung, dessen Plan wir hiermit entworfen, nunmehr zum zweiten Male. Gott segne unsern Ausgang und Eingang! Dank aber allen denen, welche uns durch wohlwollende kritische Beachtung unseres ersten Versuches — wir sehen ein Wohlwollen auch schon in dem Nicht-Ignoriren — zu dieser zweiten Wanderung gerüstet haben. Sie werden Alle hier ihre Namen wie in einem Stammbuch eingezeichnet finden. Sie können sich Alle als Mitarbeiter an dieser zweiten Ausgabe ansehen. Denn nicht anders als durch wechselseitige Handreichung schreitet die Wissenschaft vorwärts. Wie es von der Kirche heisst: Der Glieder sind viele, aber der Leib ist Einer: so ist von der Wissenschaft zu sagen: Der Arbeiter sind viele, aber die Arbeit ist Eine.

ANHANG.

MANUDUCTIO AD PSYCHOLOGIAM VERAM

ADEOQUE ANTHROPOLOGIAM

EX SACRIS LITERIS EXSTRUENDAM,

TENTATA A CASP. BARTHOLINO.

Prooemium.

Satis sibi multorum etiam seculorum decursu placuerunt et tantum non triumpharunt Philosophi in humanis commentis de animae natura, differentiis et facultatibus atque plusquam somniis sine somno umbraque sine corpore, spissis etiam de hoc argumento editis voluminibus magno non tantum chartae, temporis et laboris, verum etiam veritatis cum intertrimento.

Simulac vero spiritum Dei in oraculis suis atque sacratissimis monumentis consulimus, sapientiam hujus seculi parum aut nihil ex veritate attigisse liquidissimum est. Et quî aliter fieri potuit in argumento tam sublimi, cum humanitus sapientes etiam in rebus ante pedes sensibus obviis caecutiant et vitreum vas lambant, pultem non attingentes, ut loquamur cum Scaligero? Quamobrem licet in hac naturae nostrae imbecillitate polliceri exactam et amussitatam *ψυχολογίαν* minime vel possimus vel velimus: isagogen tamen compendiosam adferemus in medium, aliis uberius universum negocium et pertractandi et expoliendi ansam materiamque praebituri.

Fundamentum ergo primum doctrinae verae de anima humana sacrum exstat Gen. 2, 7 his verbis: *Formavit Dominus Deus hominem pulverem de terra, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitarum et fuit homo in animam viventem.*

Formavit) i. e finxit instar figuli. Unde Iob. 10, 9: Memento quod sicut lutum feceris me. Et Jer. 18, 2 Deus figulo et homo luto comparatur. Hebraicum וַיִּיצֶר gemino Jod scribi volunt Hebraei ad significandam duplicem formationem, terrestrem et caelestem, eo quod infra v. 19 eodem cap. וַיִּצֶר de aliorum animalium formatione ad unicam tantum vitam, non vero ad immortalem, cum unico Jod reperiatur.

Dominus Deus hominem pulverem) Non tantum e pulvere terrae, sed homo totus formatus est pulvis e terra. Unde infra: pulvis es (non tantum ex pulvere) et in pulverem reverteris.

De terrâ) vel limo terrae.

Et inspiravit) i. e. spiritus efficaciâ indidit. Ubi ridiculi quidam, qui anthropomorphitice pingunt et fingunt Deum instar bucconis insufflasse in nares Adami halitum vel spiritum, quasi particulam e suo spiritu.

In faciem ejus) Ita LXX et Vulg. Nam in et ex facie homo potissimum conspicitur ejusque varii affectus: ira, gaudium, tristitia etc. Itaque in totum corpus facta est inspiratio, quod corpus ex parte nobilissimâ conspicuâ, nempe facie, intelligitur. Alioqui in amplissimo significatu *aph* et *anaph* significat id unde res unaquaeque conspicitur quid et qualis sit; nisi quando *τροπῇ* ad alia ducitur. Hinc sumitur etiam pro ira vel furore, quia maxime est conspicuus affectus et quidem in facie. Item sumitur pro naso, unde facies maxime est conspicua, nam vitium nasi totam faciem deturpat. Frustra ergo sudat Mercerus, ut hoc loco nares intelligi suadeat, cum negari non possit, in multis scripturae locis hanc vocem denotare faciem.

Spiraculum vitarum) nempe plurium, et quidem duplicis vitae, hebr. נִשְׁמַת חַיִּים (nam *neschama* idem est quod Graecis *πνοή*, halitus, flatus, afflatus, respiratio, et constructum *nischmat)*, quae duo conjunctim posita divisim repetere videtur Paulus Act. 17,25., ubi dicit Deum dare omnibus *ζωὴν καὶ πνοήν* i. e. vitam et halitum. Unde Forsterus in Lexico deducit differentiam inter hominem naturalem, qui edit, bibit, generat etc., et spiritualem ac coelestem, fide in Christum regeneratum, qui spirituales actiones peragit, ut sunt Dei agnitio, amor et laus atque in Deo laetitia; qualis perfecte futurus est in vita aeterna.

Et fuit homo in animam viventem) Hoc repetitur 1 Cor. 15,45 his verbis: Factus est primus homo Adam in animam viventem.

Atque ita versu illo Moses causas hominis omnes inculcat: Efficientem, Dominum Deum; Materiam, terram; Formam, spiraculum vitarum; Finem, ut sit anima vivens.

Deinde fundamenti loco adducenda, quae de formatione hominis in imagine Dei dicuntur ad vel secundum similitudinem ejus Gen. 1, 26 et 27.

Tandem fundamenti loco addendum, quod observatum ex Hebraeorum Bibliorum concordantiis, voces נְשָׁמָה, נֶפֶשׁ et רוּחַ ita differre, ut *neschama* sit anima potens vel spiritus ratione potentiae (licet aliquando ponatur pro *nephesch*); *nephesch* sit spiritus vel anima non simpliciter, sed potens in pulvere, vel anima potens ratione subjecti, seu subjectum potens (quare etiam pro cadavere vel corpore exanimi nonnunquam sumitur, ut Levit. 19, 28); *ruach* sit ipsa potentia vel virtus, seu vis et virtus potentiae. Quamobrem Deo in sacratissimis monumentis tribuuntur *neschama* et *ruach*, sed non *nephesch*.

Ex hisce tribus vocibus in sacris, tamquam a priori, natura animae commode a spiritu Dei monstratur, quam Philosophi non nisi a posteriori rimari coguntur. Ideoque jam praemissis hactenus datis fundamentis rem ipsam aggrediemur.

Cap. I. Vegetabilia Philosophis dicta non esse animata seu viventia.

Quae Philosophi vocant viventia, nempe animâ, uti loquuntur, vegetante praedita, ut stirpes, plantae, arbores etc., non recensentur a Dei spiritu inter animata aut viventia, immo ab hisdem penitus distinguuntur et separantur Gen. 1, 30. Ideoque rectissime dicimus herbas et arbores non esse animatas aut viventes. Cui assertioni uberius firmandae adduco locos alios Geneseos.

Gen. 1, 24 recensetur anima vivens secundum species quascunque terra producit, at non recensentur herbae et arbores, sed jumenta, reptilia et bestiae terrae, ideoque v. 30 ita distinguitur herba ab anima vivente, ut illa sit huic in escam.

In Gen. c. 6 — 9 liquet, quaenam dicantur habere spiritum vitae aut dicantur esse viventia vel animal vivens. Quum enim Deus delere constituisset omnem animam viventem in sicco degentem: sub hac nihil comprehendit nisi animalia, volatilia et in terra degentia, bestias atque homines, atque has species saepius vocat *omnem animam viventem*, videlicet in sicco 6, 7. 7, 22. Quamobrem Hebraei animam vegetativam Philosophis dictam animae vocabulo numquam dignantur.

Cap. II. De Sensibus.

Pro functionibus corporalibus juxta et mentalibus instrumenta et ministeria sunt sensus. Sunt inquam in brutis ad nutritionem, in homine intellectui juxta inserviunt.

Cap. III. Quid sit homo et de ejus origine.

Quamquam Philosophi speculationibus humanis assueti non loquantur cum Spiritu Dei, quoniam commodis in tam sublimi materia destituuntur vocabulis: rectissime tamen praeeunte Dei spiritu dicimus hominem esse animam, hominem esse spiritum in pulvere etc. Sic etiam jumenta, reptilia et bestiae terrae dicuntur animae viventes. Homo autem dicitur anima, non synecdochice, sed phrasi scripturae, cui *nephesch* non est pars hominis, sed spiritus in pulvere vel spiritus pulvereus i. e. homo.

Praeterea homo saepe mundus in sacris dicitur, quia est creatorum quasi nucleus (quo putrescente in fructu reliquum quoque putrescit) et ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων vel ex illis princeps; homo potissimum est κτίσις et κόσμος, ornatus et expolitus a Deo, non tropice.

Κτίσις autem omnis eluxit in Deo spiritu, vel ut sint facta tantum entia vel simul viva entia i. e. vel entia potentiâ, vel potenter viva. Nam alia atque alia est spiritus Dei efficacia, ut alia acceperint spiritum quo sint, alia ut vivant; omnia vero spiritu oris ejus i. e. dicendo facta sunt. Hinc differunt esse et vivere intensione spiritus, quod vel liquet ex intensione literarum in vocibus Hebraeis הָיָה et חָיָה, הָוָה et חָוָה, cf. Ps. 104, 29. Iob. 12, 10. Ez. 18, 4. Neh. 9, 6. Lex autem et vita magnam inter se habent affinitatem annotante Forstero.

Viventia dividuntur respectu motus in volatilia, reptilia et gradientia Gen. 6, 19 s.

Quaedam vero κτίσις intime in amoris amplexu eluxit in efformato pulvere, cui ut esset sua facies et species (quâ spicitur, ut ita dicam, vel cognoscitur) spiritus sui efficaciâ indidit Dominus spiritum vitarum, atque ita factus est homo in animam viventem. Quae peculiaris est efficacia in hac κτίσει prae reliquis, de quibus non dicitur quod inspiraverit iis, licet spiritu suo ea fecerit et spiritum vitae iis dederit.

Atque quam intime in Deo eluxerit, exponit Moses Gen. 1, 26 et 27., nempe in ipsam usque Dei imaginem cum similitudine, Dei videlicet ἀπαυγάσματι et charactere praebente se icona, in cujus intimo amplexu icona consequere-

tur ipsius Dei, ut sicut ipse Deus essentiâ suâ actus est lucis scienter veracis, amoris potenter volentis et Spiritus Sancti vivi, ita *κτίσις* haec essentiâ suâ potens existeret luce scienter verace, amore potenter volente et Spiritu Sancto vivo.

Quamobrem quatenus spiritus vitarum est principaliter hujus *κτίσεως*, ejus propria potentia notatur notatione imaginis Dei, sed quatenus est pulveris corporei, describitur verbis fructificandi et dominandi. Vita enim mentalium functionum est Deum videre *ἐν οὐρανοῖς*, corporalium est *ἐξουσιάζεσθαι* etc. *ἐν οἰκουμένῃ*.

Tandem monendum animam est spiritum aliquando distingui, ut Heb. 4, 12 atque alibi. Anima enim dicitur in potentiis naturalibus, at quatenus illustratur lumine Spiritus S. dicitur Spiritus.

Cap. IV. De imagine Dei in homine.

Eluxit ergo homo in ipsam usque Dei imaginem, quae ante lapsum similis, postea dissimilis. Similitudo imaginis fuit, quod luxerit amore spiritus, vel quod fuerit lux, amor et spiritus, sicut Deus. Post lapsum remansit quidem lux, sed dissimilis; remansit amor, sed dissimilis etc. Ideo illa similitudo est restituenda in sanctitate respectu nostri et justitiâ respectu *λογισμοῦ τοῦ θεοῦ*. Ante lapsum in imagine conformi reluxit Deus, ut homo Deum referret: quae lux erat vita vel vivere hominis. Et haec vita ex illa luce obtinuit ut Deum referret conformiter; quo ipso homo erat *ἔνεικος* adeoque *εὐδόκιμος* (qui in se erat *ἔνθεος* et divinae particeps naturae) atque *ἔννομος*. Erat namque sibi ipsi lex, propria essentiali conformitate et perfectione interius sibi dictante quae Deus alias exterius dictat et praescribit. Atque vita illa erat ipsissima Dei visio, dum relucebat Deus in nostro spiritu atque ita videbatur.

Haec lux in lapsu interiit et homo morte mortuus est adeoque factus *ἄεικος καὶ ἄνομος*. Essentiam quidem retinuit Adamus lapsus, eamque vivam Heb. 2, 14, sed mortuam ratione perfectionis status. Hinc Adam mortuus est in vita sibi reliqua quae fuit mortua vita. Atque talem ab Adamo nos omnes carnem trahimus: mortui nimirum ex mortua carne nascimur. Quamobrem transformari opus est et Deo quotidie assimilari; quod quo magis fit, eo magis videmus Deum. Et quia similitudinem imaginis Dei homo amisit, restituenda est illa in Christo, in quo tamquam icone conditi sumus, et in quo intime relucere facti accepimus *εἰκόνα*: ex quo inquam tamquam capite et principio, Dei ipsius imagine, vivus, licet in pulvere efformato, substitit spiritus.

Unum enim manet perpetuumque Dei consilium, nec propter lapsum mutatum, debere nos in *λόγῳ* referre *εἰκόνα* adeoque Deo uniri aeterno foedere. Ea vera in lapsu perque lapsum facta est mutatio, ut quod antea habuimus naturâ, jam concedatur gratiâ.

Cap. V. Quid sit στάσις et ὑπόστασις in homine.

Stasis in genere nihil aliud est, quam illud in quo rei cujusque interna perfectio consistit, adeoque illud quo res ipsa perfecta sistitur; rei ipsius internus status est, quem lingua Apostolica designat dictione vel simplici *στάσεως* Hebr. 9, 8 vel compositâ, sive *συστάσεως* 2 Petri 3, 5 sive *ὑποστάσεως* Hebr. 1, 3. 11, 1.

Sunt ergo stasis et perfectio unum et idem, utut melioris intellectus ergo dici possit *στάσεως* perfectio, quasi ea quae est ex stasi.

Differunt autem *στάσις* et *ὑπόστασις*, licet in uno aliquando concurrant. Nam mixta, ut haec vel illa planta, hoc vel illud brutum etc., habent suam *στάσιν*, at non *ὑπόστασιν*, quia nondum pervenerunt ad illam *στάσιν* et *τελείωσιν*, ultra quam non datur ascendere. Nam forma vivens generaliter considerata non est restricta ad formam plantae, sed ad nobiliorem gradum potest ascendere. In Deo *τελείωσις* vel *στάσις* dicitur hypostasis, in quo omnes res dicuntur habere *σύστασιν* et *στάσιν*, non *ὑπόστασιν*, solo homine excepto, qui proxime sub Deo est vel ejus *στάσει* et in quo imago est Deum referens, quamobrem homo dicitur et *σύστατος* et *ὑπόστατος*.

Σύστατος ratione Dei, in quo omnia habent suam *σύστασιν*, *ὑπόστατος* vero in se atque respectu *κτίσεως* inferioris. Hinc in eadem hac *ἀπαρχῇ τῶν κτισμάτων* differunt *ὕπαρξις* et *ὑπόστασις*. Nam reliqua *κτίσις* est *ὕπαρκτος* et *σύστατος*; homo *ὑπόστατος* insuper ob *τελείωσιν*, quâ inferiorem *κτίσιν* excedit.

Hinc Christus respectu naturae suae humanae non *ὑπόστατος*, sed *σύστατος* dicitur, cum ulteriorem perfectionem habeat secus quam nos homines. Naturalis enim Christi *στάσις* est, qua nobis similis factus est, ut humana ejus natura aeque perfecta sit atque nostra, unde habet ut sit aliquid et non in nihilum redigatur; alias humanam perfectam naturam non assumsisset. At Christus in divina stasi est *ὑπόστατος*, quae altior est *στάσις* et *τελείωσις* in Deo intime, in quo penitissime subsistit, unde longe majora obtinet ejus humanitas quam ut non in nihilum redigatur. Quia vero omnis essentia constat triplici *στάσει*, ut alibi dicendi locus erit, ejus *τελείωσιν* absolvente: utique humana etiam essentia in sua universa amplitudine essentialiter considerata. Et quoniam pro conditione materiae, qua est dividua, in varia dividitur individua: singula etiam dicuntur *ὑπόστατα* seu *ὑφιστάμενα*.

Cap. VI. De ratione humana, ejusque actibus.

Λόγος seu ratio humana est hominis seu animae humanae *τελείωσις* et *στάσις* illa, quâ interiori sua luce essentiali potest et excipere, tueri atque agnoscere, et amplexari, retinere ac approbare quicquid lucem aliquam habet ut eluceat.

Actus ergo *λογικοὶ* sunt *excipere et amplexari*. Alii vocant *intellectum et voluntatem*.

Rationis autem humanae lux ea essentialis, quâ a Deo potenter efficax primo condita erat, justo Dei judicio eo usque est emortua et primigeniâ luculenter efficacis potentiae perfectione orbata, ut reliqua ipsi tantum lucis aliqua scintilla remanserit. Quamobrem homines omnes *τῇ διανοίᾳ ἐσκοτισμένοι* a Spiritu Dei perhibentur Eph. 4, 18, eoque respectu a vita Dei abalienati per ignorantiam existentem in illis.

Hinc sufficiens non est rebus luculenter amplexandis atque in luce sibi praestituendis, imo quae vitam Dei attinent nullam plane lucem habet reliquam, quâ sibi eluceant, sed perpetuis mysteriis occulta, arcana et profunda, nullo nisi Dei ipsius spiritu revelari, exponi aut perscrutando exquiri poterunt, qua de re diximus in orationibus nostris de usu rationis humanae in mysteriis divinis.

Cap. VII. De vita duplici in homine.

Quotuplex autem vita illa sit, ita constituendum, ne otiose abundet numerus. Quidam ridicule per plures vitas duo foramina narium intelligunt. Alii communiter triplicem: vegetabilem, sentientem et rationalem. Vegetantem autem non dici animam uspiam in sacris litteris aut *vitam*, sed potius contrarium innui, jam supra ostendimus. Quamobrem cum in homine dicatur esse spiraculum vitarum plurium, aliae vel plures cogitari non possunt, quam *corporis vita et mentis vita*, cum nihil aliud in homine dici possit vivere. Utramque autem saluti corporis et mentis spiritus ille unus pulveri de terra inspiratus vivit et peragit vel, quod idem est, una vivens anima utramque hanc vitam uno vivit spiritu. Quod autem spiritus vitarum etiam tribuitur brutis Gen. 6, 17: Respond. 1) Non esse ibi *neschama*, sed *ruach chajim;* 2) Eodem loco etiam homines comprehendi; 3) Esse in brutis etiam aliquam vitam aliam ac nutritiva, non tamen mentis, sed sensus et in quolibet pro sua specie; confer Prov. 30, 25 ss. 6, 6—8. Spiritus hominis adeo sublimis est ut Prov. 20, 27 dicatur *nischmat Adam* esse lux Jehovae vel lucerna.

Cap. VIII. De animae potentia, quomodo una aut multiplex.

Si ergo una est unius animae essentia et si, quâ essentia est, potens essentia est: utique etiam unâ essentiali sibi potentiâ potens est adeoque una est ejus essentialiter potens essentia, et essentialiter una ejusdem essentialis potentia vivax, vel actu vivere potens vita duplici. Essentiam autem creatam quâ talem esse potentem essentiam, patet, quia entium creatorum aliud est *εἶναι*, aliud *στῆναι:* illud est esse, *στάσις* est posse vel potentia. Unde etiam humanitus sapientes concedunt, omnia creata in respectu ad Deum esse potentiam. In Deo autem *στάσις* est actus, imo ipsum agere. Et quando de Deo est sermo, qui dat *στάσιν*, tum *στῆναι* etiam significat statuere. Quod ut melius intelligatur, sciendum, omnis essentiae eam esse essentialem conditionem, ut ad actum vel ad agendum sit comparata, quae si non est ad non agendum comparata, tum essentia ea est merus actus vel merum agere, quod semper actu agere cogitandum est, ut non possit dici potens hoc sensu, ut potentia actui opponitur. Si vero etiam ad non agendum essentialiter est comparata adeoque non sit merus actus, tum intelligitur et dicitur habere potentiam ad agendum, ita ut non minus essentiale ipsi sit non agere atque agere, si essentiae ad agendum conditio spectetur. Quae essentiae cujusque adeoque etiam humanae potentia a Deo in sua *στάσει* conservatur et sustentatur.

Ea vero universalitate quadam et amplitudine genericâ una pro varietate objectorum, circa quae vita utraque occupatur, distinctas specie actiones peragere potens est, licet genericâ communitate essentialiter participantes, quatenus unius essentiae essentialiter unâ suâ potentiâ potentis sunt actiones, quibus una animae essentia utriusque vitae praeest.

Quamobrem licet in se una sit in essentiae unitate essentialis potentia, tamen pro vario ejus in variis objectis effectu variis modis et distinctis actionibus *potens* distinctis nominibus etiam indigitatur, ut modo dicatur potentia intelligendi, modo nutriendi, augendi, alterandi etc., manente interim actionum pro varietate objectorum mentalium et corporalium variarum essentiali

illa communione in potentia essentiali tamquam generali origine et nomenclatione generali ob essentiae communis conditionem.

Sicuti mens et corpus, quatenus potentiâ spiritus vitarum vivificanda, hoc respectu generali quadam communitate multifariam convenire possunt, at pro speciali cujusque conditione multifariam etiam discrepare: sic et objecta eorum vitae destinata et *actiones* in eadem objecta pro utraque vita et ampla communitate conveniunt et specialibus conditionibus discrepant. Unde quoque *actiones* in utraque vita et pro communitate quidem re et nomenclatione consimiles, et pro speciali cujusque conditione diversae.

Sicut mentis vita est sola vere humana vita: ita potentia dicta in objectis et actionibus vitae mentalis primario potens est; secundario objectis et actionibus vitae corporis inservit. Hinc ubi actione aliqua homo vel anima humana potens perhibetur, principaliter nomenclationem geret, quando circa mentis vitam actu occupata est, secundario quando corporis vitae deservit: nisi alterutrius, sive mentis sive corporis, respectu ex speciali aliqua conditione alteri tantum est peculiaris.

Cap. IX. De morte.

Mors est destructio actionum, vel defluxus (non interitus et annihilatio) perfectionis cujusque *στάσεως*, tam ejus quae homini est cum brutis communis, quam ejus qua Deo vivit, et ratione posterioris mors peccatum est. Quatenus enim est *ἄνομον*, dicitur peccatum; quatenus *ἄεικον*, mors. Nam omne peccatum est mors, sed non econtra. Etenim mors ut est privatio vitae, qua exterius vivimus, non consideratur ut peccatum. Ante lapsum Deus homini impertiit, ut sibi ipsi esset *νόμος;* sed postea quia factus est *ἄεικος*, etiam *ἄνομος* evasit, et peccatum dicitur, quatenus homo est *ἄνομος*. Videatur Rom. 5, 12 transmutatio mortis et peccati, ubi quando dicitur: *Omnes peccaverunt* non est sermo de actuali peccato tantum.

Quamprimum laberetur Adam, eo momento coepit morte mori vel aegrotare ad mortem; essentia enim potens statim de statu suo dejiciebatur ob comminationem factam: quacunque die comederis de arbore vetita, *morte morieris*. Ideo anima humana non tantum est mortalis, sed etiam planissime mortua sensu non philosophico, quasi post mortem vulgo dictam non esset superstes, sed sacro. Mortuus enim quis dicitur ratione deficientis iconis et *δόξης τοῦ θεοῦ* atque imaginis vitalis, qua vivus quis dicitur.

Ideo quamprimum homo nascitur, in eodem statu est, in quo fuit Adamus lapsus, ut recte dixerit Poëta, licet inscius: Nascentes morimur etc. Moritur, inquam, homo quotidie, i. e. successivae deperditioni et abolitioni actionum corporearum subjacet usque ad mortem illam sensibilem. Quae mors in hac vita est communis tam piis quam impiis. At actiones mentales in piis paulatim in hac vitâ per regenerationem restituuntur, quibus in Christo et per Christum pii perficiuntur, adeoque spiritificatur anima, donec tandem in extremo die, cum corpore spirituali (quod seminabatur animale) juncta, unus fiat cum Deo spiritus. In impiis neque anima spiritificatur in hac vita, neque in extremo die corpus, quod non erit subtile, agile etc. Et licet resurgant, manent tamen in illa morte, in qua fuerunt ante sepulturam. Ideo iis in sacra scriptura tribuitur resurrectio mortuorum, at non resurrectio ex mortuis.

Si vero quaeras, annon etiam non lapsus Adam fuisset mortalis: Resp.

Mortalem esse dici vel potestate moriendi vel necessitate. Essentiâ suâ comparatus quis esse potest ad potestatem moriendi et interim se vindicandi a morte. Pulvereus quia fuit Adam, potestatem utique habuit moriendi. At si voluisset, perfectionem simul habuit se à morte vindicandi ante lapsum. Caeterum jam a lapsu necessitas eum invasit moriendi.

Cap. X. De statu animae humanae post mortem.

Moriente homine morte vulgo dicta, ánima pii in sinum Abrahae defertur; qui ubi sit, quia tacet scriptura, et nos tacere convenit. Rectius videtur dici *animam quiescere*, quam loco moveri deserendo corpus (ut vulgus sibi imaginatur) sicut corpus a corpore, cum anima spiritus sit, non corpus; nempe ut in piis omne quod corruptibile intereat et fiat corpus spirituale; in impiis, ut hoc etiam pereat et abeat a corpore, quod adhuc quasi bonum in respectu ad futurum malum. Non vero in resurrectione tam bene habebunt impii, atque in sepulcro habuerunt; licet etiam horrendos dolores sentiant statim post mortem et sepulturam, quos ante sentire non potuerunt, ob vitam hanc carnalem, qua corporeas functiones utcunque obire potuerunt.

Quae contra hactenus allata in paucis capitibus objici possunt, ex fundamentis in prooemio allatis pleraque solvi poterunt.

Moniti meliora sequemur.

I.

DIE EWIGEN VORAUSSETZUNGEN.

Δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.

1 Cor. 13, 12.

Die falsche Präexistenz.

§. 1.

Wie alle zeitliche Geschichte einen ewigen Anfang und ein ewiges Ende hat, so auch die Geschichte der Seele. Nicht als ob die Ewigkeit selber zeitlich wäre und sich zur zeitlichen Geschichte wie zeitliches Vorher und Nachher verhielte; die Ewigkeit ist ja von der Zeit principiell verschieden, sie ist etwas Anderes als zeitliche endlose Dauer, man kann sie nicht erfassen ohne den Zeitbegriff hinwegzudenken, obwohl Ewigkeit von *aevum* s. v. a. *aeternitas* = *aeviternitas* ist und als ein Wort aus der Sprache zeitlicher Wesen das Zeitlose zeitlich als einen rückwärts und vorwärts verschleierten (עוֹלָם von עָלַם einhüllen), also unabsehbaren Aeonenverlauf (*αἰῶνες τῶν αἰώνων*) bezeichnet.[1] Die Zeit ist nach gesetzlichem Maasse in gesetzlichen Schritten sich abwickelnde und das in ihr lebende Wesen wider Willen beschränkende Seinsweise, die Ewigkeit dagegen ist keine stetige Linie, sondern ein steter dimensionsloser Punkt, ein immergleiches Centrum absoluten Inhalts, ein schlechthin gegenwärtiges Nun, welches keinen Abbruch durch Vergangenheit und Zukunft erleidet, welches aber, ohne von aussen bedingt und in sich selbst beschränkt zu sein, je nach dem schrankenfrei darin waltenden Willen sich ausdehnt oder zusammenzieht (Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8). Dennoch lässt sich von einer Ewigkeit *a parte ante* und *a parte post* sprechen, inwiefern die Ewigkeit das vor der Zeit Gewesene und das die Zeit Ueberdauernde ist. Aber nicht als ob die dazwischen liegende Zeit ein Theil der Ewigkeit wäre. Es gehört zum Wesen der Ewigkeit, dass sie untheilbar ist. Sie war nicht allein, ehe die Zeit ward, und wird nicht allein noch sein, wenn die Zeit nicht mehr ist, sondern sie ist auch das mitten im Werden der Zeit unveränderlich Seiende. Die Zeit ist aus der Ewigkeit hervorgegangen und geht in der Ewigkeit wieder unter, sie weset aber auch in der Ewigkeit. Die Zeitwelt

1) Anders חֶלֶד, welches, auf die Grundbed. schleichen (syr.) oder wahrsch. auf die Grundbed. verbergen (talm.) zurückgehend, die unvermerkt verstreichende Zeitlichkeit als solche bedeutet.

ist eine von der Ewigkeit herkommende und von der Ewigkeit angezogene und von der Ewigkeit durchwaltete, also ganz und gar in der Ewigkeit schwebende und von ihr umschlossene Kugel, deren Ende es ist, dass sie ganz und gar in die Ewigkeit, sei es die positive des Himmels oder die negative der Hölle, zurückgenommen wird.[1] Das ist die Anschauung der Schrift vom ersten Blatte bis zum letzten. Denn wenn sie sagt, dass alle Dinge aus Gott sind (*ἐξ αὐτοῦ*), dass wir in Gott leben, weben und sind, dass das Sichtbare zeitlich (*πρόςκαιρα*), das Unsichtbare aber ewig ist (*αἰώνια*), dass ewiges Leben (*ζωὴ αἰώνιος*) schon diesseits erreichbar ist und nur die Offenbarung desselben dem Jenseits angehört, so ist eben damit gesagt, dass die Ewigkeit der Urgrund und der Wesensgrund und der Hintergrund und der Abgrund der Zeit ist. Wir wären ja auch ganz unvermögend, die Psychologie mit den ewigen Voraussetzungen zu beginnen, wenn es nicht innerhalb der Zeit eine Selbstbezeugung des Ewigen gäbe. Eine solche Selbstbezeugung gibt es aber und zwar eine zwiefache. Wir haben eine solche in der Schrift und im Innersten unserer eignen Seele. Denn das Wort Gottes, welches als solches aus dem Bereiche des Ewigen kommt, bringt uns sichere Kunde über das was ewig war und ist und sein wird, und Ewigkeit ist der innerste Kern jedes Menschenherzen, wie die Alten Koh. 3, 11 auslegten: *aeternitatem* (אֶת־הָעֹלָם) *indidit cordibus eorum.* Im Innern jedes Menschen ist ein Allerheiligstes ewigen Wesens, wohin bei rechter Heilsbegierde des Menschen die ewige Gottheit einkehrt, um es zu ihrer Bleibstätte *μονή* (Joh. 14, 23) zu machen.

Es ist also kein allzukeckes Beginnen, wenn wir den Lauf unserer psychologischen Untersuchung von der Ewigkeit aus anheben. Aber wir müssen uns auch hüten zu weit zu greifen, wie Origenes, welcher die diesseitige Geschichte der Menschenseele nur als eine Epoche eines in Aeonen rückwärts und in Aeonen vorwärts sich erstreckenden Geschichtsverlaufes wechselnden Abfalls und Emporkommens, und unsern diesseitigen Menschenleib als den Buss- und Läuterungsort unseres aus besserem Sein wegen gethaner Sünde verwiesenen Geistes ansah. Es ist das der falsche, gewöhnlich mit der Lehre von der Metempsychose verbundene Präexistentianismus, welcher, ausgegangen von Pythagoras und Plato, nicht allein

1) DieEwigkeit — sagt mein Elberfelder Kritiker — ist ein Kreis, die Zeitwelt eine horizontale Linie, die sich aber zum Kreis bilden lassen soll. Der Himmel will's, wie die Hölle. Ein anderer Kritiker dagegen, Noack in seiner Psyche a. a. O. S. 336, findet „in obigem scheinbarem Tiefsinn nichts Anders als die einfache Thatsache, dass alles begrenzte Geschehen eben nur ein Theil des unendlichen Geschehens und Wesens überhaupt ist.“ Aber wenn man die Zeit für ein Segment der Ewigkeit hält, hat man weder von Zeit noch von Ewigkeit einen rechten Begriff.

im jüdischen Alexandrinismus und Essenismus, sondern auch im Pharisäismus, in Talmud und Kabbala sich Eingang verschafft hat.[1] Diese Lehre ist neuerdings sogar als eine höhere Offenbarung in Umlauf gesetzt worden. Bevor der Mensch auf Erden erscheint — sagt man — lebte er ein immaterielles Leben in einer geistigen Welt, wo jeder harrt, bis ihn die Reihe trifft, auf Erden zu erscheinen und hier in ein ihm unerlässliches Leben der Prüfung einzutreten. Cahagnet erfuhr von einer Entrückten, dass sie jenseits ein Kind, weil es so lieblich, in die Arme fassen wollte; sie vermochte es aber nicht und zwar, wie ihr gesagt ward, weil dieses Kind noch nicht auf Erden erschienen sei und deshalb kein irdischer Geist es berühren könne.

Abgesehen von der Metempsychose, welche absurd ist, weil sie den Unterschied des Menschengeistes und der Thierseele aufhebt, in welcher Hinsicht Augustinus richtig sagt: *anima humana facta est ad imaginem Dei, non dabit imaginem suam cani et porco,* ist jener Präexistentianismus, welchen wir den falschen nennen, an sich nicht vernunftwidrig, wie man schon daraus sieht, dass Kant, Schelling und unter den Theologen Jul. Müller sich seiner bedient haben, um den letzten Grund der sittlichen Beschaffenheit der einzelnen Menschen in ein vorzeitliches sogen. *factum intelligibile* (Gegens. von *factum phaenomenon*) zu verlegen und daraus Anfang und Einwurzelung der Sünde in der Menschheit zu erklären. Wenn Tertullian gegen Plato's Satz (im Phädon), dass alle μάϑησις nichts anderes als ἀνάμνησις sei, witzig bemerkt: *Plato scilicet solus in tanta gentium silva, in tanto sapientium prato idearum et oblitus et recordatus est,* so ist das mehr witzig als wahr, denn ebendieselbe Vorstellung findet sich auch ausserhalb des hellenischen Bereiches, wo sie nicht auf Plato beschränkt ist, und wenn ein v. Schubert in seiner Gesch. der Seele sagt: „In der That, mich selber scheint öfters ein Ahnen in meinem Innern an Tage zu erinnern, welche ich nicht mit diesem meinem jetzigen, sondern mit einem andern Auge gesehen" — so ist das eine Empfindung, von der gewiss auch noch Andere zu sagen wissen. Aber überhaupt ist der gegen die fragliche Präexistenz oft (neuerdings z. B. von Staudenmaier in seiner Dogmatik) aufgestellte Hauptgrund, dass der Mensch von jenem vorzeitlichen Zustande, in welchem er mit Freiheit sündigte, ein klares Bewusstsein haben

1) Der Talmud lehrt, dass der Messias nicht kommen werde, bis die Seelen im גוף d. i. dem überirdischen Seelenbehälter sämmtlich in irdisches Dasein getreten sind. Manasse b. Israel in seiner Schrift נשמת חיים (über die Unsterblichkeit der Seele) erklärt es geradezu für orthodoxen jüdischen Glauben, dass alle Seelen innerhalb des Sechstagewerks geschaffen worden sind. Ueber die Kabbala in diesem Betreff s. Joël, Religionsphilosophie des Sohar S. 107—109.

müsste, ohne rechte Beweiskraft. Denn dass Zustände höherer Art, welche der Menschengeist mit Bewusstsein durchlebt, für ihn in seiner gegenwärtigen normalen Beschaffenheit in gänzliches Vergessen begraben werden können, ohne dass man daraus schliessen darf, dass sie sich ihm nicht tief eingeprägt hätten, ist Erfahrungsthatsache, und in dem vorliegenden Falle liessen sich wohl in der erzieherischen Weisheit Gottes manche Gründe dafür auffinden, dass Gott jenes schon durchlebte jenseitige Sein in solches Unbewusstsein für ihn versenkt hat.

Obschon aber dieser Präexistentianismus in sich selbst nicht geradezu absurd ist, so ist er doch, was der biblischen Psychologie zu seiner Verwerfung ausreichen muss, durchaus gegen die kanonische Schrift. Nur das platonisch angehauchte apokryphische B. der Weish. deutet 8,20 in den Worten darauf hin: „Ich war ein wohlgeartetes Kind und ward einer guten Seele theilhaft oder vielmehr: gut seiend (eben weil ich gut war) kam ich in einen unbefleckten Leib“, und vergeblich suchen Staudenmaier u. A. den präexistentianischen Sinn dieser Aussage in confessionellem Interesse hinwegzuinterpretiren[1]. Uebrigens ist diese Lehre nicht ausschliesslich alexandrinisch und essenisch (Jos. *bell.* 2,8,11.), sie ist auch talmudisch und kabbalistisch. Die Kabbalisten beriefen sich auf Koh. 12,7: der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben. Origenes folgert eine aus Präexistenz (*προΰπαρξις*) stammende ethische Bestimmtheit schon des Embryo daraus, dass Jakob und Esau schon ungeboren und vor allem irdischen Thun ein Gegenstand göttlichen Liebens und Hassens sind Röm. 9,11—13 und daraus dass Johannes beim Grusse Maria's schon im Leibe Elisabeths hüpfte Luc. 1,41. Johannes der Täufer — sagt er mit Hinzunahme von Mal. 3,1. — war ein Engel von Gott ins Fleisch gesendet, um vom Licht zu zeugen. Bei seiner zuchtlosen allegorisirenden Exegese wirds ihm freilich leicht, noch viele andere Beweise seines invoraus fertigen Dogma's zu entdecken. Selbst die Männer der Parabel, die müssig am Markte stehen, sind ihm noch nicht in das Diesseits herabgesendete Seelen. Nur eine seiner Schriftbeweisstellen ist wirklich frappant, nämlich Jer. 1,5., wo Jehova zu dem jugendlichen Jeremia spricht indem er ihn ins Prophetenamt ruft: „Ehe ich dich bildete in Mutterleibe habe ich dich erkannt, und ehe du aus Mutterschoosse kamest dich geheiligt, zum Propheten für die Völker hab' ich dich gesetzt.“

Aber die augenblickliche Ueberraschung muss sofort der Besinnung weichen, dass die Schrift keine Menschenschöpfung kennt, als die Leib und Geist umfassende, die sie Gen. 1 u. 2 erzählt; dass sie von keiner Selbst-

1) s. zu d. St. Grimm im Handbuch zu den Apokr. des A. T.

entscheidung einer Menschenseele weiss, welche der alle Menschenseelen mitbefassenden Selbstentscheidung Adams vorausgegangen wäre; dass sie alle ethische Bestimmtheit, in der sich der Mensch vorfindet, nicht weiter als auf Adam und mittelst vererbender Zeugung auf das Verhältniss zu unsern Eltern und Voreltern zurückführt. Diese drei die Schrift von Anfang bis zu Ende erfüllenden Grundanschauungen schliessen den falschen Präexistentianismus gründlich aus. Aber mit welchem Rechte sagen wir: den falschen? Gibt es denn auch einen wahren? Allerdings. Wie könnte sonst Jehova zu Jeremia sagen: *priusquam te formarem in utero, novi te!* — —

Die wahre Präexistenz.

§. 2.

Es gibt nach der Schrift eine Präexistenz des Menschen und zwar eine ideale; eine Präexistenz nicht blos des Menschen als solchen, sondern auch des Einzelnen und Aller; eine Präexistenz nicht blos der Menschenseele, sondern des ganzen Menschen, und nicht blos des ganzen Menschen an sich, sondern auch des Einzelnen und Aller in der Totalität ihrer Beschaffenheit und ihrer Geschichte; eine der Existenz in selbsteignem Bewusstsein vorausgehende Präexistenz in göttlichem Gewusstsein, eine Präexistenz aber, vermöge welcher Mensch und Menschheit nicht blos ein fernzukünftiges Object göttlicher Voraussicht, sondern ein gegenwärtiges Object göttlicher Anschauung sind im Spiegel der Weisheit. Denn, damit wir es nur gleich heraussagen: nicht blos Philosophie und falschberühmte Gnosis, sondern auch die Schrift weiss und spricht von einer göttlichen Idealwelt, zu welcher sich die Zeitwelt wie die geschichtliche Verwirklichung eines ewigen Grundrisses verhält. Dass alles was in der zeitlichen Geschichte sich verwirklicht, schon seit ewig als Geistesbild und also als Idee in Gott vor Gott existirt, lehrt nicht blos Plato, sondern auch in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen, von denen Plato nichts wusste, Jesaia (22,11. 25,1. 37,26 und durchweg in c. 40—66) und die neutest. Schrift, welche das Geheimniss in einer dem A.T. noch unerschwinglichen Weise entschleiert. Es gibt sogar zwei neutest. Aussagen, welche auch in der Form an die speculative hellenische Ausdrucksweise erinnern. Denn wenn Paulus Röm. 4, 17. Gott als *καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* bezeichnet, so ist das wörtlich die Formel Philo's von Gott dem Schöpfer: *τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι*, und obgleich Paulus und überhaupt die Schrift himmelweit entfernt ist, eine ewige Hyle, ein *μὴ ὄν* im platonischen Sinne zu lehren, so sagt doch Paulus nicht minder absichtlich als Philo (wo er es mit dem Ausdruck genau nimmt) *μὴ ὄντα* und nicht *οὐκ ὄντα*, inwiefern

dasjenige was in geschichtliches Dasein tritt nicht vorher ein schlechthiniges Nichts ist. Abraham zum Vater von Völkern geworden ist ein ewiger Gegenstand göttlichen Wissens und ist da ein μὴ ὄν, in Bereitschaft stehend, um wenn das schöpferische καλεῖν ergeht sofort sich zu verwirklichen. Die andere Aussage ist Hebr. 11, 3, wo gesagt wird dass das Weltsystem in allen seinen Theilen οἱ αἰῶνες durch Gottes Wort geschaffen ist εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. Auch hier sagt der Verf. absichtlich nicht οὐκ ἐξ ὄντων wie 2 Macc. 7, 28 (obgleich dieser Ausdruck als im Sinne der *creatio ex nihilo* eine ewige Materie ausschliessend sein gutes Recht hätte), sondern μὴ ἐκ φαινομένων. Alles was durch Gottes Wort erschaffen worden ist, war vor der Schöpfung ein μὴ φαινόμενον d. h. noch nicht in die Erscheinung, in zeitliche geschichtliche Wirklichkeit Getretenes. Es existirte nur als göttliche Idee. Auch wenn man μὴ mit γεγονέναι verbindet, bleibt der Sinn derselbe, denn der hinzuzudenkende Gegensatz ist ἀλλ' ἐκ νοητῶν und diese νοητά sind eben die ewigen unsichtbaren Vorbilder, aus welchen als ihrem idealen Urgrunde das augenfällig Reale mittelst des göttlichen *Fiat* hervorgegangen ist. Und der Glaube ist es eben, welcher durch die phänomenelle Aeusserlichkeit der Welt zu diesem ihrem übersinnlichen Wesensgrunde und ihrer Hervorstellung daraus mittelst der rein geistigen Macht des göttlichen Schöpferworts hindurchdringt. Oder sollte der Verf. wirklich nur sagen wollen, dass der sichtbaren Welt kein sinnlicher Stoff zu Grunde liege? Der Ausdruck für diese an sich wahre Aussage wäre sonderbar gewählt. Wie die Worte lauten, sagen sie entweder dass das Sichtbare nicht aus Sinnlichem (sondern Geistigem) oder dass es aus Uebersinnlichem (Geistigem) hervorgegangen ist. Was wäre aber der Gegensatz dieses Sinnlichen oder was wäre dieses Uebersinnliche Anderes, als die von Ewigkeit her gestalteten und festgehaltenen rathschlüsslichen Gedanken der einst in Wirklichkeit treten sollenden Welt, also die göttlichen Ideen? So wenigstens wird jene Aussage schon von Albertus Magnus verstanden und neuerdings von Staudenmaier, obwohl dieser es sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, das Schriftwidrige der philonischen und überhaupt philosophischen Ideenlehre zu bekämpfen. Wir bedürfen aber dieser zwei Stellen gar nicht. Was sie so wie wir sie verstehen aussagen, ist, wie wir nun zeigen wollen, um dann psychologische Folgerungen daraus zu ziehen, Grundanschauung der ganzen Schrift.

Wir erkennen und bekennen auf Grund der Schrift: 1) dass die Idee des Menschen als solchen eine ewige Idee Gottes ist, denn wenn Elohim Gen. 1, 26 spricht: „Wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Gleiche“, so ist das keine zeitliche Entschliessung, sondern nur die Offenbarung einer ewigen, denn das ganze Sechstagewerk ist von vorn-

herein darauf angelegt, im Menschen sich schliesslich zu concentriren, und der Mensch als solcher war also Inhalt des ewigen Planes Gottes schon vor dem Beginne der zeitlichen Verwirklichung dieses Planes. Was im Allgemeinen von allem zeitlichen Thun Gottes gilt Act. 15, 18: *γνωστὸν ἀπ' αἰῶνος τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ*, das gilt insbesondere vom Menschen, dem Ziele des Schöpfungswerkes. Aber 2) nicht allein der Mensch als solcher war ein integrirender Bestandtheil des göttlichen Planes, auch jeder Einzelne in der Totalität seiner Beschaffenheit und seiner Lebensgeschichte war ein Gegenstand ewigen göttlichen Wissens und ebendeshalb auch ewigen göttlichen Wollens, wie Ps. 139, 16 sagt: „als Embryo haben mich gesehen deine Augen und auf dein Buch wurden sie alle geschrieben: die Tage, die erst gebildet werden sollten[1], als noch keiner davon da war", wofür das *Kerî*: „und sein (Gottes) ist jeder Einzelne derselben" d. i. jeden dieser Tage ehe er wurde hatte er ewig vor sich. Was hier der Psalmist bekennt, sagt Jehova selbst a. a. O. zu Jeremia: „bevor (בְּטֶרֶם eig. in der Zeit wo noch zu erwarten stand dass) ich dich bildete in Mutterleibe, erkannt' ich dich", womit nicht blos gesagt ist, dass Jehova von Ur her um die Person Jeremia's wusste, sondern, da nach der richtigen Bemerkung der Alten das V. יָדַע gewöhnlich ein *nosse cum effectu et affectu* bezeichnet, dass er diesen Jeremia seit ewig zu der prophetischen Wirksamkeit erkor (vgl. Gal. 1, 15), in welche er jetzt den in die zeitliche Geschichte Eingetretenen beruft. Aber noch mehr als das: 3) allen Gläubigen an Christum sagt die Schrift, dass sie Gott zu dem kindschaftlichen Verhältniss, in welchem sie stehen, *πρὸ καταβολῆς κόσμου* vorbestimmt und vorersehen hat Eph. 1, 4 f. 1 Petr. 1, 1 f., dass der Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung, mittelst deren er sie von zeitlichem Vorgenuss zu ewigem Vollgenuss der Seligkeit führt, ein ewiges *προγνῶναι* und *προορίσαι* vorausgegangen ist Röm. 8, 28—30., dass alle Gnade, die sie erfahren, nur die *φανέρωσις* einer nach göttlichem Liebesvorsatz ihnen in Christo *πρὸ χρόνων αἰωνίων* geschenkten ist 2 Tim. 1, 9., dass alle welche hienieden gläubig werden zum ewigen Leben verordnet *τεταγμένοι* sind Act. 13, 48 (wo das *part. pass.* nach dem hellenistischen Sprachgebrauch z. B. Jer. 18, 16. 2 K. 10, 27. LXX sich gar nicht anders verstehen lässt), und zwar seit ewig, denn nur diejenigen entgehen der Verdammniss, deren Namen *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* geschrieben sind im Lebensbuche des Lammes Apok. 13, 8. 17, 8. vgl. Jes. 4, 3. Was also dort von Jeremia in Bezug auf dessen Amt

1) Oder auch: die Tage, schon gebildet, und noch war keiner davon (nämlich in Wirklichkeit getreten); jedenfalls hat יצר gleichen Sinn wie Jes. 22, 11. 37, 26 und anderwärts: was in der Zeit sich verwirklicht, existirt schon lange vorher als Geistesbild d. i. Idee in Gott.

gesagt ist, das gilt von allen Gläubigen in Bezug auf ihren Gnadenstand. Und es gilt nicht blos von der christgläubigen Gemeinde im Ganzen, sondern von allen einzelnen ihrer Glieder. Diese alle waren mit ihrem künftigen zeitlichen Verhalten dem Wissen Gottes ewig gegenwärtig und der Gegenstand seiner Erwählung, seiner Vorherbestimmung, kurz seines besonderen Liebeswillens. Wir sagen: seines besonderen Liebeswillens, denn es gibt auch einen in der Schrift viel und ernstlich bezeugten allgemeinen Liebeswillen Gottes, vermöge dessen er die Seligkeit aller Menschen ohne Ausnahme will, und dieser nicht minder ewige allgemeine Liebeswille ist die Voraussetzung jenes besondern, die Besonderung des allgemeinen aber hat darin ihren Grund, dass die göttliche Anschauung nicht blos die Menschen als solche, sondern in ihrer ganzen künftigen ethischen Bestimmtheit vor sich hat, obschon dieses göttliche Vorherwissen ihres dereinstigen wirklichen Freiheitsgebrauchs uns schlechthin unbegreiflich ist.[1] Die Schrift bezeugt aber dieses Vorherwissen ausdrücklich, wie auch an sich schon die Gottesidee es fordert. Ebendeshalb hat die Erwählung eine Nichterwählung zur Kehrseite: die Gottlosen und Ungläubigen heissen nicht allein solche deren Name nicht eingeschrieben von Grundlegung der Welt her im Lebensbuche des geschlachteten Lämmleins Apok. 13, 8., die Schrift scheut sich auch nicht positiv zu sagen, dass sie zur Verdammniss bestimmt sind, *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* Röm. 9, 22., nicht aber im Sinn einer rein willkürlichen *praedestinatio duplex*, sondern in dem Sinne, dass Gott die Menschen in dem ganzen künftigen Thatbestande ihrer Selbstentscheidung ewig vor sich hat und demgemäss, jenachdem er sie in Christo erfindet oder ausser Christo und wider Christum, in seine Liebe oder in seinen Zorn einschliesst, damit sie als Gefässe des Erbarmens oder des Zorns in dem Haushalte der künftigen Geschichte seiner Verherrlichung dienen — ein ewiges *προετοιμάζειν* und *καταρτίζειν*, welches insofern absolut frei ist, als es aller zeitlichen Selbstbestimmung des Menschen vorausgeht, aber doch auch nicht absolut unbedingt, da es nicht den vorausgeschauten Menschen im Stande der Indifferenz, sondern im Stande seiner ganzen Selbstbestimmtheit zum Objecte hat. Denn der ewige allgemeine Liebeswille Gottes umfasst auch die Gottlosen und Ungläubigen, er umfasst ja die als sündige vorausgeschaute Menschheit als Menschheit. Gott der Vater liebt die Menschheit seit ewig in seinem Sohne oder, wie die Schrift

1) Wenn v. Hofmann im Schriftbeweis 1, 218 ff. 257 ff. (vgl. auch Mecklenburgisches Kirchenblatt 1845, 3 S. 209 ff.) sagt, dass der ewige Gotteswille nicht auf einzelne Menschen, oder auf die Menschen als Einzelne, sondern auf den Menschen oder die Menschheit gehe: so ist damit die Unterscheidung eines allgemeinen und besondern Gotteswillens in Abrede gestellt, aber, wie ich glaube, mit Unrecht.

fast überall sich ausdrückt, in Christo. Denn 4) mit Recht kann der ewige Sohn Gottes in seinem Verhältnisse zur künftigen Menschheit Jesus Christus heissen, weil die in der Zeit geschehene Thatsache der Menschwerdung für Gott eine ewig gegenwärtige ist. In diesem Sinne redet die Schrift von einer in Christo Jesu uns *πρὸ χρόνων αἰωνίων* verliehene Gnade 2 Tim. 1, 9 und nennt das neutest. Erlösungswerk die *ἀποκάλυψις* und *φανέρωσις* eines von Ewigkeit her vorhandenen, aber verborgenen und verschwiegenen Mysteriums Röm. 16, 25. Col. 1, 26. Es ist also ein ewiges Geschehniss, zustandegekommen durch das ineinandergreifende Walten des Vaters und des Sohnes, dass der Sohn sich zu der künftigen, aber der Gottheit ewig gegenwärtigen Menschheit in ein Verhältniss der Deckung (כִּפֵּר) ihrer Sünde gestellt hat, so dass sie, statt Gegenstand des Zornes des Vaters zu sein, der Gegenstand seiner Liebe ist, indem er sie nicht anders als in ihm, dem Geliebten, ansieht. Sowohl der Menschheit und den Menschen, als dem Menschen Jesu Christo kommt eine gewisse Präexistenz zu, welche, obwohl eine ideale, doch eine so wahrhaftige ist, dass die Schrift alles zeitliche Geschehen im Ganzen und Einzelnen auf jene ewigen Wurzeln zurückführt.

Es ist mir eingewendet worden, dass Präexistenz eigentlich nicht der rechte Begriff sei, da die Idealwelt in der Anschauung Gottes eine ewige ist, mithin die in die Geschichte von daher eintretenden Wesen diese Idealwelt doch unmöglich verlassen oder daraus verschwinden. Sodann dass man auf diesem Wege eine Doppelwelt bekomme: das Drama der Geschichte führe sich zweimal auf und es liege die Befürchtung nahe, dass die göttliche Regierung es nur mit jener obern Welt zu thun habe, welche sich dann hienieden repetirend nachspielt, so dass wir in unserm Leben vom Herzen Gottes losgerissen werden, da er es eigentlich nur mit der Idealwelt zu thun hat. Diese Einwendungen treffen die Schrift selbst, welche weder die diesseitige Geschichte pantheistisch als einen Bestandtheil des göttlichen Processes selbst und als ein Segment der Unendlichkeit ansieht, innerhalb welcher er sich abwickelt, noch, wie hie und da der moderne Theismus, eine Selbstbeschränkung des göttlichen Allwissens lehrt, damit die geschöpfliche Freiheit nicht zu einer blosen Illusion werde — die Schrift bekennt einen über die zeitanfängliche Welt erhabenen überweltlichen Gott, der von Ewigkeit her die Welt gewollt und in schöpferischer Bethätigung dieses Wollens zeitlich verwirklicht hat, einen Gott, dessen ewiges Allwissen nicht allein das Allgemeine, sondern auch das Besonderste dieser ewig gewollten und zeitlich zu verwirklichenden Welt umfasste und nicht allein alle Möglichkeiten des Freiheitsgebrauchs der zu schaffenden persönlichen Wesen überblickte, sondern auch die künftige Wirklichkeit des Freien bis

ins Einzelste und Geheimste durchschaute; einen Gott, der vermöge dieses alles umfassenden und alles durchdringenden Wissens und kraft der unbeschadet geschöpflicher Freiheit ihm zukommenden Gestaltung der weltlichen Verhältnisse diese ewig gewollte künftige Welt zu einem in den Triumph seiner Liebe auslaufenden Ganzen gestaltete, zur Einheit zusammengefasst in Christo (Eph. 1, 10), dem ewigen menschwerdungswilligen Sohne. Eben dieses Ganze nennen wir die Idealwelt. Präexistenz kommt ihr zu, weil der Rathschluss eher ist als seine Verwirklichung: das Heil, welches zu geschichtlicher Offenbarung kommt, ist πρὸ καταβολῆς κόσμου Eph. 1, 4 schon beschlossen und sogar πρὸ χρόνων αἰωνίων gewissermassen schon verheissen Tit. 1, 2 und verliehen 2 Tim. 1, 9., nämlich in Christo, dem vor dem Allwissen der ewigen Liebe als Weltversöhner stehenden ewig Geliebten 1 P. 1, 20. Die Schrift fürchtet so wenig uns dadurch vom Herzen Gottes loszureissen, dass sie uns vielmehr dadurch enthüllt, wie wir ewig am Herzen Gottes gelegen. Und dass die zeitliche Geschichte dadurch zu einem nur doketischen Nachspiel jenes idealen ewigen Geschehens werde, ist vollends nicht zu fürchten. Die Verwirklichung des ewig Gewussten geschieht ja nicht unter Gottes Zusehn, sie ist eine Selbstbewegung Gottes selber bis in die Tiefe seines Herzens. Jeder Geschichtsschritt, welcher die Idealität des Rathschlüsslichen in Wirklichkeit absorbirt, wird von Gott miterlebt. Und wenn gleich — sagen wir mit Dorner[1] — Gottes Thun ewig beschlossen ist, wie sein Wissen von der Gegenwart nicht erst von heute datirt, so tritt doch der Moment der lebensvoll wirksamen Betheiligung, die etwas Anderes als der blosse Vorsatz auch für Gott ist, erst mit dem Eintritt der jedesmaligen Gegenwart ein. So durchlebt Gott selbst das in seinem Rathschluss ihm ewig ideell Präsente geschichtlich erst mit der Welt und verwebt in sie, jenem Vorsatz gemäss, nun auch mit dem entsprechenden Sinn und Motiv seine Thaten, wie umgekehrt im göttlichen Rathschluss in die Welt seiner Liebesgedanken die Momente der Wirklichkeit eingewoben sind.

So kommen wir auf den Satz zurück, von dem wir ausgingen, dass es wirklich nach der Schrift eine ewige Idealwelt gibt und zwar eine solche, zu deren Centrum sich der Sohn Gottes kraft seiner gleichfalls

1) s. die schöne Erörterung in den Jahrbb. für Deutsche Theologie 1858 S. 592—605. Anders Stahl, Die luth. Kirche und die Union (1859) S. 226: „Unser Leben ist vor Gott präexistent d. h. stellt sich nach seinem Standpunkt der Ewigkeit nicht als seinen Beschlüssen nachfolgend, sondern gleichzeitig.“ Hienach wäre der Begriff einer *aeternitas a parte ante* unberechtigt. Aber er resultirt mit Nothwendigkeit aus der zeitanfänglichen Schöpfung, wie wir in §. 1 gesagt haben. Das inweltliche geschichtliche Leben Gottes ist ein von seinem ewigen zu unterscheidendes.

idealen Menschwerdung gemacht hat. Der Fehler aller pantheistischen und doch biblisch sein wollenden Speculation besteht darin, dass sie diese ewige Idealwelt mit dem ewigen Sohne oder Logos identificirt hat. Aber es ist ein unendlicher Unterschied zwischen beiden. Der Sohn ist Gott von Gott, des Vaters mit dessen Wesen sich deckendes wesentliches Ebenbild; die Idealwelt aber ist ein zwar in der Ewigkeit wesender, aber doch nicht dem Wesen nach unendlicher Inbegriff göttlicher Gedankenbilder von endlichen Wesen und ihrer Geschichte, denn indem Gott von Ewigkeit sich selbst weiss, weiss er sich auch von Ewigkeit als Möglichkeitsgrund einer Welt die nicht Er selbst ist, und die Idealwelt ist eben der ergriffene und ausgestaltete Gedanke dieses möglichen Anderen das nicht Gott ist[1]. Darum nennt auch die Schrift diese Idealwelt nirgends *υἱός* oder *λόγος*, sondern חָכְמָה *σοφία*. Denn die Schrift kennt die Weisheit nicht blos als eine Eigenschaft Gottes des Allein- und Allweisen Röm. 16,27 u. ö., sondern auch als das in Gott objective ewige Spiegelbild des Weltplans, indem sie von jener eigenschaftlichen Weisheit diese grundrissliche (*sapientia sciagraphica*) unverkennbar unterscheidet. Wenn am Schlusse von Iob c. 28 gesagt wird, dass Gott, als er dem Regen sein Gesetz bestimmte und die Bahn dem Donnerstrahle, die Weisheit ansah und offenbarte, sie hinstellte und auch ausgründete und zum Menschen sprach: Sieh Furcht des Herrn, das ist Weisheit etc., so ist die Meinung die, dass Gott die für den Menschen jenseitige Weisheit bei der Weltschöpfung zum Vorwurf nahm, nach ihrem Muster die Welt bildete und dem Menschen Gottesfurcht zu dem Gesetze gab, welchem entsprechend er den ihm bestimmten Antheil an der Weisheit hat. Die dem Menschen erschwingliche Weisheit wird hier doch deutlich von der Weisheit unterschieden, die Gott allein bekannt ist und nach welcher er die Creaturen verwirklicht, jeder einen relativen Antheil daran ordnend. Ebenso Spr. 8,22—31, wo die Erkenntniss dieser ewigen Weisheit schon weiter fortgeschritten ist. Sie ist hier personificirt und sagt von sich aus, dass Gott sie vor aller Creatur als Erstling seines Offenbarungsweges hervorgebracht und wie eine Königin uranfänglich gesalbt habe, dass sie, als er die Welt schuf, mitthätig dabei gewesen und wie von ewig, so seitdem Gottes Lust sei und vor ihm ihr wonnigliches Spiel treibe. Dass hier die Weisheit nicht irgendwie nur eigenschaftlich gemeint sei, sondern eine ewige innergöttliche Thatsache ausgesagt werde, erkannten die Alten wohl; nur irrten sie darin, dass sie meistentheils die Geburt des Logos für diese Thatsache hielten. Es ist nicht die Person des Logos, die hier ihren Ursprung aus Gott aussagt, son-

1) s. Dorner in den Jahrbb. für Deutsche Theologie 1856 S. 369—372., wonach das Obige verstanden sein will.

dern die unpersönliche, aber doch für sich seiende Weisheit, welche das ewige Spiegelbild des Weltplans der Gottheit ist, *ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας*, wie das B. der Weisheit schön und treffend sagt; denn die griechischen Apokryphen und überhaupt der Alexandrinismus haben diese von der Schrift dargereichte Erkenntniss weiter verfolgt, jedoch auch sie nicht ohne *σοφία* und *λόγος* zu vermischen, denn erst die Menschwerdung des Logos in Jesu Christo hat diese Geheimnisse gelichtet und solcher Irrung enthoben. Auf Grund solcher Aufschlüsse sagen wir 5) dass Mensch und Menschheit ein seit ewig gegenwärtiges Object göttlicher Anschauung sind im Spiegel der Weisheit. Das apostolische Wort besiegelt uns das, wenn es Eph. 3, 10f. sagt, dass für die engelischen Gewalten des Himmels in der irdischen Ekklesia kundbar geworden ist *ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* Denn dass in dieser göttlichen Weisheit, welche der Ap. wegen des Reichthums ihres Inhaltes (vgl. Röm. 11, 33) *πολυποίκιλος* nennt, nicht allein die zeitliche Schöpfung, sondern auch die zeitliche Erlösung eine ewige ideale Objectivität vor Gott hat, brauchen wir nach dem oben Gesagten nicht weiter zu erweisen.

Wir haben nun gezeigt, in welchem schriftgemässen Sinne der Menschheit und allen Einzelnen derselben allerdings eine Präexistenz zukommt. Die ganze zeitliche Geschichte mit allen in sie eintretenden Wesen und ihrer Entwickelung von Anfang bis zu Ende, in welcher göttliche Fügung und geschöpfliche Freiheit so wundersam ineinandergreifen, steht von Ewigkeit her vor Gott und zwar in so concreter, obwohl idealer Gegenständlichkeit, dass schon von Ewigkeit her der Sohn Gottes sich zum Centrum dieser Geschichte begeben hat. Er ist als der Christus das Centrum dieser gegenständlichen ewigen Weisheit und sie heisst mit Recht die Mutter aller Dinge, denn sie trägt sie alle, ehe sie werden, auch jede Menschenseele in ihrem Schoosse. Sie steht zwar unter dem Sohne, denn ohne den Sohn wäre der Vater nicht Vater, sie aber ist ein Gebilde des dreipersönlichen Liebeswillens und der Dreieinige wäre auch ohne sie was er wesentlich ist. Indess obwohl nicht das wesensgleiche Ebenbild göttlichen Wesens, ist sie doch auch in ihrer Weise ein Abbild Gottes und der Mensch heisst sogar vor andern Creaturen das Ebenbild Gottes. Wir werden also, um das Wesen des Menschen zu verstehen, uns darüber klar werden müssen, inwiefern der Dreieinige in sich selbst das Urbild ist, welches in jener Weisheit und insbesondere im Menschen zu abbildlicher Erscheinung kommt.

Das gottheitliche Urbild.

§. 3.

Um das Wesen der Welt der Idee, das Wesen der Welt der Wirklichkeit und insbesondere das Wesen der Menschenseele zu erkennen, muss man vor allem das Wesen Gottes erkennen, so weit es γνωστὸν ist d. i. so weit es sich einestheils in der Schrift, anderntheils in den Creaturen selbst zu erkennen gegeben; denn nicht blos die Schrift, auch schon die seit Grundlegung der Welt vorhandenen Werke Gottes offenbaren uns weit mehr als nur dies Eine dass ein Gott sei, man ersieht an ihnen, wie der Ap. Röm. 1,20 sagt, mittelst forschenden Denkens (νοεῖν) Gottes unsichtbares Wesen oder, wie das noch bedeutsamere griechische Wort lautet, τὰ ἀόρατα αὐτοῦ. Diese im Spiegel des Wortes Gottes und im Spiegel der Creaturen sich uns darbietende Erkenntniss Gottes ist nicht die Aufgabe der Psychologie, sie ist aber eine ihrer unerlässlichsten Grundlagen. Ehe wir daher von den ewigen Voraussetzungen der Wirklichkeit des Menschen zu den schöpferischen Anfängen dieser Wirklichkeit übergehen, haben wir uns die ἀόρατα Gottes zu vergegenwärtigen, wie sie auf Grund der Schrift dem Gesammtbewusstsein der Kirche und von da aus weiter sich vertiefender heiliger Forschung sich erschlossen haben, und da sagen wir denn 1) zu dem katholischen Dogma von der Trinität ein aufrichtiges, rückhaltloses, herzliches Ja und Amen. Die Gottheit ist Eine in drei Personen — ein dreifaches Selbstbewusstsein bei unzertrennlicher und gleich ewiger Einheit des Wesens. Gott ist der Dreieinige auch abgesehen von dem Gedanken der Schöpfung und abgesehen von dem Gedanken der Erlösung, denn beide haben ihren Ursprung nicht in der Nothwendigkeit göttlichen Seins, sondern in der Freiheit göttlichen Lebens, Gott wäre auch ohne sie was er in wesensnothwendiger Weise ist. Auch meinen wir nicht, dass wenn es auch eine immanente Trinität gibt, die Schrift doch nur von einer ökonomischen d. i. auf das Verhältniss zur Schöpfung und Erlösung bezüglichen rede, wie von Urlsperger[1] und neuerdings von Hofmann gelehrt wird. Die betreffenden Schriftaussagen haben heilsgeschichtlichen Zweck, dieser Zweck ist aber nicht die Schranke ihres Inhalts: es sind übergeschichtliche metaphysische Aussagen über die letzten Gründe der Heilsgeschichte, über das ewige Ansich der in die Geschichte eingegangenen Gottheit. Die Schrift lässt hinter dem Schöpfung und Erlösung befassenden

1) s. Thomasius, Dogm. 1, 487 — 491. Ph. Matth. Hahn sagt darüber in einem Briefe (Süddeutsche Originalien, herausg. von Barth, Heft 4 S. 28: „Die Dreieinigkeitslehre des Herrn Urlsperger finde ich nicht so in der Bibel, wie er sie schreibt.“

Liebesrathe Gottes kein unbekanntes und unbenanntes x, sondern eben die Dreieinigkeit Gottes ist der allerjenseitigste immergleiche Hintergrund dieses Liebesrathes, den sie uns entschleiert. Gott ist der Dreieinige nicht allein abgesehen von diesem Liebesrathe, welcher dem Inhalte seines freien absoluten Lebens angehört, er ist es auch abgesehen von seiner ewigen wesentlichen Erscheinung, und abgesehen von seiner geschichtlichen freien Offenbarung. Was wir damit sagen wollen, wird bald klar werden; zunächst kommt es uns darauf an, dass die Trinität das ewige erschlossene göttliche Wesen selbst, nicht blos eine für den Zweck der Heilsoffenbarung eingegangene Diremtion desselben ist.

Aber auch alle mit der geschichtlichen Offenbarung des Dreieinigen unvereinbare Auffassungen der Wesensnothwendigkeit des ewigen Processes wehren wir ab. Dahin gehört der Irrthum, dass Gott sich sein selbst bewusst werde, indem er sich dreieinig entfalte. Wenn der Sohn ὁ λόγος ist, so ist der Vater ὁ λέγων und ist λέγειν möglich ohne bewusstes Denken? Und wenn der Logos ὁ υἱός ist, so ist der Vater ὁ γεννῶν und ist γεννᾶν möglich ohne bewusstes Wollen? Gott ist ja πνεῦμα und ebendeshalb der absoluteste Gegensatz jedes blinden naturnothwendigen Processes. Denken wir uns die Dreieinigkeit göttlichen Wesens hinweg, so ist auch das schon, was da unsrem Denken übrig bleibt, unendlicher bewusster Wille. Es ist nur eine Abstraction, aber berechtigt, um daran inne zu werden, dass Gott nicht erst am Schlusse des trinitarischen Processes unendlicher bewusster Wille ist, sondern schon zu Anfang und inmitten des Processes. Aber nicht anders als in diesem Processe ist er sich darlebendes absolutes Leben. Das sich selbst erregende bewusste Wollen des Vaters findet seine Befriedigung nur, indem es sich in dem ebenbildlichen bewussten Wollen des Sohnes zusammenfasst; und indem dieses liebend zu jenem wie in den Schooss seines Ursprungs sich zurückwendet und die Wechselwirksamkeit beider sich wie aushauchend ausbreitet, entsteht ein drittes bewusstes Wollen, welches die Wesensentfaltung der Gottheit abschliesst, das des h. Geistes. Oder, um mit Worten der Alten zu reden, *sicut dum Pater se ipsum in essentia sua contemplatur, verbum mentis exprimit et sic Filium generat: ita dum Pater et Filius se in unitate essentiae diligunt, affectus voluntatis, qui est utriusque amor, simul ab utroque exprimitur sicque Spiritus Sanctus producitur.*

In diesen drei Thatsachen unaussprechlich reichen Inhalts besteht das ewige erschlossene selige Liebesleben Gottes. Und es verhält sich nicht so dass der Vater den Sohn zeugen und der h. Geist von beiden ausgehen kann oder auch nicht, sondern ohne Sohn und Geist wäre der Vater nicht Gott und die Gottheit wäre ohne diesen dreifaltigen Bestand nicht das

Licht und die Liebe und das Leben[1]. Auch verhält es sich nicht so, dass der Vater irgendwann wäre ohne den Sohn und beide ohne den Geist, und auch nicht so, dass der Sohn irgendwann so aus dem Vater geboren wäre, dass er nicht mehr aus ihm geboren würde, und der Geist irgendwann von beiden ausgegangen wäre und nicht mehr ausginge, sondern es sind ewige Thatsachen, welche, wenn man sich die Ewigkeit als einen anfangs- und endlosen Verlauf denkt, in immerwährendem Werden begriffen und doch auch in jedem Momente der Ewigkeit absolut vollendet sind. *Nec Deus pater ita generat*, sagen unsere Dogmatiker mit Worten Gregors von Nazianz, *ut nondum perfecte generarit, neque ita generavit Filium, ut generare desierit.* Und die *processio Spiritus S.* nennen sie in gleichem Sinne *aeterna et permanens.* Es ist ein Process ewigen Werdens ohne Erstarrung und doch auch ewiger Vollendung ohne Mangelhaftigkeit, und die Gottheit ist zwar nicht das Produkt dieses Processes, aber ihr Sein besteht in dem dreifaltigen Produktionsact dieses Processes, eben dieses Ineinander von Sein und Werden ist ja das Leben der Gottheit.

Aber ist denn dieses in sich geschlossene und verborgene Leben Gottes, nach welchem er, der Dreieinige, πνεῦμα ist, nicht irgend wie vor sich selbst zur Erscheinung gekommen oder mit andern deutlicheren Worten: gibt es in Gott vor aller Creatur nicht ein Analogon dessen, was wir im creatürlichen Bereiche die von allem Sein unzertrennliche Erscheinung, das dem Innern des Wesens entsprechende Aeussere, seine Gestalt oder auch seine nächste Wirkungssphäre nennen? Diese Frage ist, wie sich bald zeigen wird, von grösster psychologischer Bedeutung und obgleich uns weder ein kirchliches Dogma noch auch die bisherige Dogmatik befriedigende Antwort darauf gibt, wiewohl die Sache selbst wenigstens einmal, nämlich im Hesychasten-Streit[2], lebhaft verhandelt worden ist: so glauben wir doch ohne in Widerstreit mit dem Gesammtbewusstsein der Kirche[3] zu kommen 2) sagen zu dürfen, dass es ein Analogon des Verhältnisses der Erscheinung zum Sein oder des Aeusseren zum Inneren in Gott allerdings gibt, nämlich eine ewige Herrlichkeit, welche Gott von Ewigkeit her aus dem Naturgrunde seiner Persönlichkeit heraus zum Himmel seiner Wohnung und zum Lichtleibe seines pneumatischen Wesens und zur

1) So auch Philippi, Glaubenslehre 2, 123: Der Vater bedarf zu seiner durch sich selbst seienden Subsistenz als Vater des Sohns nicht weniger, um Vater zu sein, als der Sohn in seiner durch den Vater bedingten Subsistenz als Sohn des Vaters bedarf, um Sohn zu sein — das Wesen der Gottheit selber besteht von Ewigkeit nur in diesen Dreien.

2) s. den Art. Hesychasten von Gass in Herzogs RE.

3) Am wenigsten mit Luther selbst, welcher in dieser Beziehung sagt: „Es liegt das Erz noch halb in der Grube", s. Thomasius, Dogm. 1, 78.

Sphäre seines innergöttlichen Wirkens gestaltet hat — eine Herrlichkeit, welche noch nicht eine auf die Creatur abgesehene freie Selbstoffenbarung Gottes, sondern vorerst die ewige Ausstrahlung seiner wesentlichen Vollkommenheit ist und welche, ohne selbst persönlich zu sein, ihren Entstehungsgrund in den drei Personen der Gottheit hat, deren gemeinsame Abspiegelung sie ist, ewig verursacht vom Vater, ewig vermittelt vom Sohne und ewig ausgewirkt vom h. Geiste. Auf die Frage, wo denn Gott vor Schöpfung der Welt gewesen sei, hatten unsere Alten die treffende Antwort: Gott ist in dem Seinen gewesen, er ist gewesen in seinem Wesen. Und unsere Dogmatiker unterscheiden von der zeitlich offenbar gewordenen *gloria externa* Gottes eine ewige *gloria interna* und von dem geschaffenen *coelum angelorum* ein ungeschaffenes *coelum Dei*, von dem sie sagen: *coelum Dei majestaticum nullis limitibus circumscribi potest, estque nihil aliud quam aeterna et infinita Dei gloria et majestas, quam Deus in se habuit ab aeterno et in aeternum habiturus est.*[1] Mit Verweisung auf Stellen, wo שְׁמַיָּא οὐρανός als Gottesname vorkommt (Dan. 4, 23. Lc. 15, 18. vgl. Mt. 21, 25. Joh. 3, 13.), sagen sie: *hoc coelum est ipse Deus.*[2] Und das kann nicht weit von dem wahren Sachverhalt abliegen, denn der himmlische Gott schwört Dt. 32, 40 mit zum Himmel erhobener Hand, wo ein alter Ausleger *ad coelum* durch *ad se ipsum* erklärt.[3] Wir haben aber weiter zu gehen und genauer zu sagen: dieser Himmel ist Gottes des dreieinigen ewige, unendliche, immaterielle Wesenserscheinung, und Gott heisst „der Himmel", wie er auch „der Name הַשֵּׁם" genannt wird (Dt. 28, 58 vgl. Jes. 30, 27), denn der Name ist das ausgesprochene Wesen. Der Sachverhalt ist dieser. Wie Gott als die absolute Persönlichkeit sich vor sich selber absolut offenbar, sich selber absolut gegenwärtig (*sibi praesentissimus*) ist — Persönlichkeit ist ja Selbstgegenwärtigkeit — so gibt es nach der Schrift (ohne dass diese sich näher auf den metaphysischen Grund der Sache einlässt) auch eine ewige herrliche Erscheinung des sich selber absolut gegenwärtig seienden und habenden Wesens der Gottheit. Wie in jedem Wesen ein Inneres und ein Aeusseres sich unterscheidet, so auch, abgesehen von dem Verhältniss zur Welt, in dem Wesen aller Wesen. Was wir innerhalb des geschöpflichen Bereichs Erscheinung, Aeusserlichkeit, Sichtbarkeit, Gestalt, Leiblichkeit nennen, das ist nicht ohne innergöttliches Urbild. Wir philosophiren nicht *a priori*, sondern denken nur dem nach was uns in der Schrift geoffenbart ist. Es gibt einen ewigen כָּבוֹד, in welchem sich כָּל־טוּב Gottes d. i. die ganze Fülle seines guten heiligen

1) So Quenstedt in seinem *Systema Theologicum t.* 1. *c.* 624.

2) Derselbe ebend. *c.* 626.

3) Raschi: אל־שמים d. i. אל־עצמי.

Wesens erscheinungsweise herausstellt.[1] Die Erscheinung der höchsten Güte kann nur die höchste Schönheit sein, aber „Schönheit“ ist der h. Schrift ein zu geringer Ausdruck, um unmittelbar von Gott gebraucht zu werden[2] — sie nennt Gottes Wesenserscheinung „Herrlichkeit“ und bietet alle Sprachmittel auf, um diese unaussprechlich grosse Herrlichkeit zu bezeichnen. Die üblichsten Benennungen sind כָּבוֹד und *δόξα*. Jenes bezeichnet die Herrlichkeit (Hehre, Ehre) von Seiten des imponirenden Eindrucks als gewichtvoll und grossartig (vgl. *βάρος δόξης* 2 Cor. 4, 17); dieses, ein mit *εἰκών* (1 Cor. 11, 7) verwandter Begriff, bed., wenn man es von *δοκεῖν* im Sinne von *φαίνεσθαι* ableitet, die Erscheinung, insbes. diejenige Erscheinung[3], welche der Ausdruck des Vortrefflichen ist. *Δόξα* heisst die herrliche Erscheinung des absoluten heiligen Wesens Gottes. Näher bezeichnet heisst diese Doxa, die Er *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος* vorzeitlich und also ewig hatte (Jud. v. 25), das Licht נְהוֹרָא, welches bei Gott wohnt Dan. 2, 22., oder Gott heisst der selige, allein unsterbliche König, welcher seit ewig dieses Licht bewohnt — *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται* 1 Tim. 6, 16. Sie ist also מָקוֹם Ort oder Sphäre des innergöttlichen Selbstlebens, von wo Gottes inweltliches Wirken Mi. 1, 3. Jes. 26, 21 und seine herrliche Selbsterweisung für Himmel und Erde ausgeht Ez. 3, 12 vgl. 1 Chr. 16, 27., und wohin er sich von denen, die sich gegen seine Liebe in schnödem Undank verstocken, zurückzieht Hos. 5, 15. Die Schrift besorgt sogar nicht, der übercreatürlichen Erhabenheit Gottes Abbruch zu thun, wenn sie diese ewige Lichtwohnung Gottes als seinen Lichtleib, seine Lichtgestalt תְּמוּנָה Num. 12, 8. Ps. 17, 15., *εἶδος* Joh. 5, 37 und *μορφή* nennt Phil. 2, 6. Sie lüpft uns das Geheimniss noch weiter, indem sie uns zu verstehen gibt, dass wie Gott seinem sich offenbarenden Wesen nach dreifältig ist in Personen, so diese seine wesentliche Offenbarung siebenfältig ist in Kräften. Denn der Anblick eines Regenbogens rings um den Geschauten ists, worin sich dem Propheten Ezechiel die Herrlichkeit Jehova's כְּבוֹד יְהוָה versichtbart Ez. 1, 28.,

1) Kahnis in seiner *Diatribe de angelo Domini* 1858 übers. Ex. 13, 19 *omnis pulcritudo mea* und bem. dazu sinnvoll: *esse in Deo naturam quandam quae ad revelationem in mundo vergit.*

2) Dass Ps. 50, 2 die Herrlichkeit Gottes selbst „der Schönheit Vollendung (Nonplusultra)“ heisse (LXX. Vulg. Luth.), ist nicht so wahrscheinlich wie dass dies ein Beiname Zions ist (Syr. Aq. Hier.), denn 1) so ist nach den Accenten zu construiren; 2) so hat Jeremia Thren. 2, 15 diese Stelle verwendet und also wohl auch verstanden; 3) Schönheit יֳפִי, so unmittelbar von Gott prädicirt, ist ohne Beispiel.

3) s. Schott zu 1 P. 1, 24: *Δόξα* ist ein rein relativer Begriff, es ist die äussere irgendwie wahrnehmbare Gestalt, in der das Leben und Wesen eines persönlichen oder sachlichen Subjekts zu seiner wirklichen Erscheinung kommt, sich selbst darstellt.

und auch Apok. 4, 3 wölbt sich eine *ἶρις* von smaragdener Grundfarbe um den Thron des himmlischen Königs. Es sind ewige *realissima,* welche sich den Sehern so versichtbaren. Aber die Schrift sagt dasselbe auch ohne Bild. Der Thronende dort heisst 4, 8 *ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος*; es ist derselbe, von welchem 1, 4 gegrüsst wird, hier aber werden an der Stelle der *ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου* die *ἑπτὰ πνεύματα* genannt, die vor seinem Throne sind, dieselben sieben Geister, welche 4, 5 als sieben brennende Fackeln vor dem Throne und 5, 6 als die sieben Augen des Lammes erscheinen. Diese sieben Geister sind nicht mit den sieben Engeln zu verwechseln, aber auch nicht, wie fast allgemein gelehrt wird, mit dem h. Geiste identisch, wenn sie auch in naher Beziehung zu ihm zu denken sind, wie sich aus Jes. 11, 2 und Sach. 4, 1—4 vgl. 5 s. schliessen lässt. Dass der Seher den h. Geist in der Unmittelbarkeit seines Wesens „die sieben Geister“ nenne, ist an sich schon nicht wohl denkbar und dass er nicht so verstanden sein will, ist deutlich aus 4, 5 ersichtlich, wo er die sieben Feuerfackeln „vor dem Throne“ sieht, und aus 5, 6., wo er die sieben Geister „die auf die ganze Erde entsendeten“ nennt. Es sind die sieben Mächte, welche anhebend vom Vater, dem *πατὴρ τῶν φώτων* Jac. 1, 17., mittelnd im Sohne, dem *ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ* Hebr. 1, 3., vollendet durch den h. Geist und deshalb seinen Namen theilend und ihm in besonderem Sinne eignend (Apok. 1, 4 s.), in ihrem harmonisch ineinandergreifenden Leben und Wirken die ausgewirkte Herrlichkeit des dreieinigen Gottes bilden, in deren unbeschränktem Besitze der Sohn Gottes nun auch als erhöheter Menschensohn ist.[1] Oder ist die Doxa Gottes wirklich nichts Anderes, als seine Majestät in eigenschaftlichem Sinne? Man hat entgegnet, dass unsere Anschauung den persönlichen Gottesbegriff durch Aufnahme eines Unpersönlichen störe[2]. Aber die Doxa, weit entfernt, ein un-

1) Philo ist auf dem Wege zu dieser Erkenntniss, wenn er die Feuerfackeln Gen. 15, 17 allegorisch von den göttlichen Kräften *αἱ θεῖαι δυνάμεις* (518, 16) deutet und unter dem guten Schatz Gottes Dt. 28, 12 den göttlicher Lichter schwangern Logos *τὸν ἐγκύμονα θείων φώτων λόγον* versteht (108, 20).

2) So z. B. J. P. Lange in der Deutschen Zeitschr. 1859 S. 22: „Dass Gott etwas Unpersönliches an sich haben soll, welches von ihm selbst als dem absoluten Geist zu unterscheiden wäre, das läugnen wir, und es ist schon widerlegt, wenn wir Gott den absoluten Geist nennen.“ Dass Gott Geist ist (Joh. 4, 24), besagt allerdings mehr als dass er unkörperlich sei: er ist ganz und gar ihrer selbst mächtige freie Persönlichkeit und der absolute Gegensatz blinder Nothwendigkeit, ganz und gar in sich selbst kreisendes untheilbares und nichts ihm Aeusserliches an sich habendes Leben. Dass aber alles was Gott aus dem Grunde seines Wesens entfaltet auch selber persönlich sein müsse, folgt daraus nicht, nur dass alles von seiner Persönlichkeit überwaltet und durchwaltet ist.

persönliches Accidens[1] des persönlichen Gottes zu sein, ist ja nicht Natur in Gott in dem Sinne, in welchem die Annahme einer Natur in Gott mit Recht beanstandet wird: sie ist nicht dem Willen Gottes zuvorgekommene Natur und deckt sich überhaupt nicht mit dem Begriffe der Natur, welche (wenn anders man diesen Begriff in Anwendung bringt) ihr Grund und Stoff, nicht sie selbst ist. Die Doxa ist die in Form ausgeführte Natur, die ausgewirkte Gestaltung des nicht in Gott ohne sein Wollen vorhandenen, sondern im Gegentheil des durch das Wollen seiner selbst von der Aktualität seines Ich sich scheidenden Naturgrundes, sie ist in ihrer ewigen Vollendung der ewige Triumph der Persönlichkeit Gottes und in ihrem über alle Trübung erhabenen Lichte die absolute Negation der Unfreiheit. Oder ist Gottes Doxa gleich von vorn herein Licht schlechthin und Harmonie schlechthin, ohne es mittelst Ausgleichung von Gegensätzen geworden zu sein? Man hat entgegnet, dass die successive Entwickelung von unten nach oben der Creatur eigen sei und nicht auf Gott übergetragen werden dürfe.[2] Aber dass Entwickelung zu bestimmtem Ziele, dass Diremtion des ursprünglich Einen, dass Wiedereinigung in vermittelter Einheit dem Wesen Gottes nicht entgegen ist, zeigt ja schon der trinitarische Process. Und was die Doxa betrifft, so besteht der wesentliche Unterschied ihres Werdens von allem creatürlichen Aufstreben darin, dass die Entwickelungsbasis der Creatur eine ohne ihr Wollen vorhandene, gegebene und ihre Entwickelung eine in zeitlicher Folge sich vollziehende ist, während in Gott nichts ist was seinem Wollen zuvorkäme und nichts was irgendwann nicht gewesen und erst geworden wäre: er ist ganz und gar *causa sui* und sein ewiges Werden ist zugleich ewige Vollendung, und die Voraussetzungen dieser ewigen Vollendung sind nur aus seiner schöpferischen und geschichtlichen Wesensoffenbarung erkennbar.

Wir bringen also in den Begriff Gottes, der ganz und gar Geist und absolutes Licht ist, keine Schranke und keine Trübung, wenn wir sagen, dass Gott, in sich selbst abgesehen von der Creatur betrachtet, dreifältig in Personen und siebenfältig in seiner, des dreipersönlichen, Offenbarung ist. Betrachten wir ihn aber in Beziehung zur Creatur, welche nach Röm. 1, 20 τὰ ἀόρατα αὐτοῦ spiegelt, so bedürfen wir nur eines Blicks auf Gen. 1—2, 3 im Lichte von Joh. 1, 1—4., um zu erkennen, dass es die

1) So nennt sie v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen S. 13: „ein Accidens oder Attribut der göttlichen Dreieinigkeit, wenn auch ein zum Wesen derselben gehörendes.“ Aber wenn sie ein Accidens wäre, so gehörte sie ebendamit nicht zum Wesen, und wenn sie nur ein Attribut wäre, so hiesse sie nicht das unnahbare Licht, in dem Gott wohnt, nicht der (ungeschaffene) Himmel, nach welchem Gott selbst „der Himmel“ genannt wird.

2) s. die Briefe Molitors im Anhange dieses Abschnitts.

Gottheit in der Totalität ihres Wesens ist, welche die Creatur in zeitliche Wirklichkeit schafft; denn der Vater thut es durch den Logos unter der vollendenden Mitwirksamkeit des h. Geistes in sieben Tagen, deren siebenter die wonnige Ruhe der Vollendung ist, in welche die sechs anderen eingehen. Aber die zeitlich verwirklichte Creatur ist eben nur die zeitliche Wirklichkeit der dem dreieinigen Selbstbewusstsein Gottes ewig gegenwärtigen, und von dieser gilt ebendasselbe, was von jener, dass es Gott in der Totalität seines Wesens ist, aus welchem und in welchem sie ihr ideales Dasein hat. Die Gedanken der zeitlich künftigen Creatur gehen aus vom Vater durch den Sohn und gehen von beiden aus durch den heiligen Geist und bilden die Idealwelt der dreieinigen Gottheit, welche dieselbe mit ihrer siebenfältigen Doxa erfüllt, wie es das Endziel der aus der Idee in die Realität übergeführten Welt sein wird, dass sie von der Doxa der Dreimalheiligen erfüllt werde (Jes. 6, 3). Es ist einer der genialsten Geistesblitze Schleiermachers, wenn er in seinem Entwurf eines Systems der Sittenlehre die Liebe „das Seele-werden-wollen der Vernunft“ nennt. Die Doxa Gottes ist die Erscheinung seines sich aus sich selbst Mittel und Organ der Offenbarung schaffenden Liebewesens. An der Doxa hat Gott, welcher Geist ist, sowohl was er beseelt als womit er beseelt. Er wohnt in ihr und entfaltet durch sie die inweltlich zu offenbarende Tiefe jenes Reichthums an Weisheit und Erkenntniss (Röm. 11, 33), welcher in der Schrift als die Weisheit חָכְמָה σοφία personificirt wird und an dem Logos seinen ewigen Mittler, an der Doxa sein ewiges Medium hat.

Hier sind wir an dem Ziele angelangt, welches wir uns am Schlusse des vorigen Paragraphen steckten. Gott ist Alles. Es urständet Alles in Ihm. Er ist Ich und Du und Er und Es. Der Vater ist als Ich der Urgrund des Sohnes. Der Sohn ist als Du der Liebesgegenstand des Vaters. Der Geist ist als Er die Liebesemanation des Vaters und des Sohnes. Die Doxa ist als Es das Spiegelbild des Ternars und der Urhab des Kosmos. Wir kennen nun das dreifach persönliche und das siebenfach dynamische, das persönlich lebendige und das an sich zwar unpersönliche, aber von der Persönlichkeit Gottes ausgewirkte, ganz und gar von ihr durchwirkte lebendige Urbild des ewigen idealen Vorbilds, in welches auch die gottesbildliche Menschenseele und Menschheit inbegriffen ist. Wir kennen nun, nach Maassgabe unserer Erkenntniss, die ewigen Voraussetzungen der psychologischen Thatsachen, und wenn uns jemand von einer ewigen Materie in falsch philosophischem Sinne fabelt, so wissen wir ihm nun, wie Tertullian dem Hermogenes (c. XVIII), zu antworten: *Habuit Deus materiam longe digniorem et idoniorem, non apud philosophos aestimandam, sed apud prophetas intellegendam.*

ANHANG.

JOS. FR. MOLITOR ÜBER J. BÖHME'S LEHRE VON DER NATUR IN GOTT.

I. Aus einem Briefe vom 22. Septbr. 1858.[1]

Sehr leid ist es mir, dass wir durch mein Unwohlsein abgehalten wurden, tiefer in das Wesen der Natur Gottes einzugehen. Wenn die Böhme-Baaderische Ansicht über die Natur in Gott gegründet sein soll, so würde folgen, dass in Gottes Wesen eine dunkle Naturgetriebenheit oder ein dunkler Naturinstinkt als Grundbasis der Existenz bestehe, welcher durch das ideale oder Freiheits-Princip, wie beim Menschen, überwunden und zur höhern Geistigkeit von Ewigkeit her verklärt werden müsste. Ich glaube, dass diese Ansicht keineswegs von einem Theologen adoptirt werden könne, denn sie legt zu viel Endliches, Naturnothwendiges in Gottes Wesen und zieht mithin dasselbe ganz in den Kreis der Endlichkeit herab. — Eine naturlose, eine spiritualistische Gottheit kann man nicht annehmen, diese Ansicht widerspricht offenbar den Worten der heiligen Schrift. Die Natur in Gott kann nun aber ebensowenig auf einer dunkeln, blinden, instinktartigen Getriebenheit beruhen, welche ursprünglich dem Geiste widerstreitet und in dem ewigen göttlichen Lebensprocess, ähnlich wie im zeitlichen Lebensprocess der Creatur, von dem Geiste überwunden und clarificirt werden muss. Sondern die Natur in Gott, welche nichts Anderes als das objektivirte Gegenbild der ewigen subjektiven göttlichen Idealität sein kann, kann nur auf einer innern freien absoluten Nothwendigkeit beruhen, dergestalt dass bei der Gottheit von einem Ueberwinden und Versöhnen der Gegensätze wie bei der Creatur gar nicht die Rede sein kann, indem die Gottheit urspünglich das auf absolute Weise ist wonach die Creatur streben soll, mithin bei Gott die Lebensgegensätze alle in ursprüngliche Harmonie gesetzt sind welche bei der Creatur erst zur Harmonie vereinigt werden sollen. Da diese Frage über die Natur in Gott die höchsten Interessen der Theologie und Philosophie berührt, so bin ich sehr begierig, über diese Ihnen vorgetragene Ansicht Ihr Urtheil entgegenzunehmen.

1) Alles Folgende ist von dem nun heimgegangenen damals achtzigjährigen und durch wiederholte Schlaganfälle körperlich geschwächten Greise mit zitternder Hand niedergeschrieben, aber, wie sich an der unveränderten Wiedergabe zeigt, mit hellem Geiste und aus einem Herzen, welches sich kein höheres Gut erwünschte, als „die Gnade der völligen Ergebung und innigen Gleichförmigkeit mit Gottes heiligstem Willen.“ Am 23. März 1860 ging er heim, „Jesus meine Liebe“ waren seine letzten Worte (Evang. KZ 1860 No. 52).

II. Aus einem Briefe vom 21. Jan. 1859.

Es ist allerdings gewiss, dass es im creatürlichen Dasein nichts geben kann, welches nicht irgendwie seinen Entstehungs- und Erklärungsgrund im Wesen der Gottheit hat, indem die Gottheit das Urbild der Creatur ist. Nur entsteht die Frage: bildet die Creatur das gerade oder das umgekehrte Abbild der Gottheit? Da die Gottheit ihren Grund in sich selber hat, die Creatur aber durch die Gottheit besteht, so scheinen die Creatur und die Gottheit in einem umgekehrten Verhältniss zu einander zu stehen, dergestalt dass was in der Gottheit das Positive, zeitlos Primitive, in der Creatur das Secundäre ist. Daher prädominirt in der Creatur die Gesetztheit, die Aeusserlichkeit und Gegensätzlichkeit, oder überhaupt die Seite der Natur; sie erhebt sich successiv von der Minusthätigkeit zur Plusthätigkeit, von der Aeusserlichkeit zur Innerlichkeit, von der herben rohen getriebenen Naturstrenge zu der innerlichen milden freien höhern Idealität, während in der Gottheit, welche aus sich selbst ihren freien Ursprung hat, die umgekehrte Lebensbewegung stattzufinden scheint, indem hier die Receptivität, die Aeusserlichkeit, die Naturgesetztheit das Produkt der idealen setzenden Aktualität ist. Daher gibt es im Wesen der Gottheit auch nicht einmal der Idee nach eine blind getriebene Naturstrenge, die erst im göttlichen Lebensprocess (freilich auch nur der Idee nach) überwunden werden muss, sondern in dem eigentlichen Wesen der Gottheit an sich scheint mir Alles ursprüngliche Harmonie zu sein, die sich blos ihrer äussern Wirkung nach in Beziehung auf das widrige Verhalten der Sünder als disharmonische Aktion verhält. — Nach der Böhmischen Lehre verhält sich der Lebensprocess der Gottheit ganz ähnlich wie der der Creatur und beruhet nur in einem Unterschied des Grades, dass jener ein unendlicher und zeitloser, dieser ein endlicher zeitlicher ist. Der Consequenz dieser Ansicht zufolge erscheint daher nach J. Böhme in dem trinitarischen Process der Vater als das dunkle strenge Naturprincip, welches durch den Sohn als das milde ideale Princip versöhnt wird. Aber diese Ansicht, welche mit dem innersten Grundwesen der Böhmischen Lehre zusammenhängt, ist ganz und gar falsch — in dem Vater liegt dasselbe Princip der Barmherzigkeit wie im Sohne und heiligen Geiste. Ebenso verhält es sich auch mit dem Princip der strengen Gerechtigkeit. Da jedoch der göttliche Sohn als das auswirkende Princip Mensch geworden, um die gefallene Menschheit zu versöhnen, so hat sich unter vielen Christen die Ansicht gebildet, als repräsentire der Sohn die Liebe und der Vater die Strenge.

II.

DIE SCHÖPFUNG.

Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

Röm. 11, 36.

Der Mensch als Ziel des Sechstagewerks.

§. 1.

Dass Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen und am siebenten vollendet hat, ist nicht blos eine menschenförmige Einrahmung der biblischen Schöpfungsgeschichte, sondern im Sinne der Thora, welche das Sabbatgebot und also die siebentägige Woche darauf zurückführt, eine Thatsache.[1] Wie tief diese Siebenzahl der Tage im Wesen Gottes begründet ist, haben wir gesehen, und wie auffällig sich dieses Schöpfungsschema in den Verhältnissen der Creatur und ihrer Geschichte spiegelt, kann aufmerksamer Beobachtung gar nicht entgehen. Es ist kein Zufall, dass in dem sogen. dyadischen oder binären Zahlensystem die Sieben aus drei nebeneinander stehenden Einszeichen besteht (111 = 7) und dass das siebente Glied jeder quadratisch fortschreitenden Zahlenreihe immer Quadrat und Cubus zugleich ist, z. B. 1.2.4.8.16.32.64[2] — die Sieben ist die Zahl der in sich geschlossenen Erschliessung der Dreiheit, die Zahl der vollkommenen in sich gegründeten Entfaltung des Möglichen, die Zahl des zur Ruhe der Vollendung gekommenen Werdens.

Aber nicht allein die Siebenzahl der Schöpfungstage, auch die Aufeinanderfolge der Schöpfungswerke ist bedeutsam. Es ist von nachdenklicher Wichtigkeit, dass an dem vierten Tage, welcher die Grenzscheide der beiden Ternare bildet, das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne

1) So auch Hofmann, Schriftbeweis 1, 279 s., doch hat dieser Satz bei uns, da wir den biblischen Schöpfungsbericht nicht aus intuitiver Erkenntniss des Erstgeschaffenen, sondern aus positiver Offenbarung, wenn auch nicht visionärer (Kurtz, Keerl u. A.), ableiten, eine weitergreifende Bedeutung.

2) Schon Philo bemerkt dies *Opp.* 1, 26; ausserdem aber heben er und die Kirchenväter mit besonderer Vorliebe dies hervor, dass in der Grundzahlenreihe (1—10) allein die Sieben die beiden Eigenschaften: weder durch Multiplication entstanden zu sein noch durch Multiplication eine andere innerhalb der Reihe gelegene Zahl hervorzubringen in sich vereinigt. Sie heisst deshalb ἀειπάρϑενος, s. E. H. Lindo, *The Conciliator of R. Manasseh ben Israel,* London 1842. Vol. II. p. 262.

aufblitzt und dass von da an, gewiss nicht ausser Zusammenhange damit (mag man die Influenz der Gestirne so weit oder so eng fassen als man wolle), die Schöpfungen der lebendigen Wesen beginnen. Was uns aber hier zunächst angeht ist dies, dass die Schöpfung des Menschen die sechs Werktage abschliesst und unmittelbar vor Beginn des Sabbats erfolgt. Auf die sechs Werktage gesehen, steht der Mensch am Ende aller Creatur als ihr Abschluss und, auf den Sabbat gesehen, steht er an der Spitze aller Creatur als ihr Anführer auf dem Wege zu Gottes Ruhe d.i. zu ihrer Bestimmung.

Dass die Schöpfung der Erdwelt im Menschen ihr Ziel erreicht hat, bestätigt auch die Paläontologie. Wer hätte sichs vor 100 Jahren träumen lassen, dass aus dem aufgewühlten Erdinnern die grossartigsten Beweise für die Geschichtlichkeit des die h. Schrift beginnenden Schöpfungsberichts zu Tage gebracht werden würden? Denn die urweltlichen Pflanzenreste beginnen schon mit der Uebergangs- und Steinkohlenperiode und die Klassen der Wirbelthiere erscheinen erst weiterhin in einer dem Grade ihrer Vollkommenheit entsprechenden Folge, zuerst Fische, dann Amphibien, Vögel und zuletzt Säugethiere, wobei noch zu bemerken, dass die einzelnen Typen, je vollkommener sie sind, desto später und desto beschränkter auftreten. Menschenreste aber finden sich nirgends in fossilem versteinertem Zustande, nur calcinirt und also der geschichtlichen Zeit angehörig. Seit Georg Cuvier in dem Fossil, welches Scheuchzer *homo diluvii testis* nannte, einen grossen Salamander erkannt hat, ist die Thatsache, dass Menschenreste sich unter den Fossilien nicht finden, durch immer neue Enttäuschungen befestigt worden. In jenen Schöpfungsperioden also, in welchen Geschlechter von Pflanzen und Thieren entstanden und untergingen, vom Urgebirge an bis zum geologischen Diluvium herab, welchem noch die Mammuthe, Höhlenhyänen und Höhlenbäre angehören, war der Mensch noch nicht geschaffen. Dieses die Schriftaussage bestätigende paläontologische Ergebniss ist keine unserem wissenschaftlichen Zwecke fremdartige, sondern eine psychologisch höchst wichtige Sache. Man kann den Menschen psychologisch nicht würdigen, ohne um die ihm von Gott dem Schöpfer angewiesene Weltstellung zu wissen. Er ist das Schlussglied der in planmässigem Stufengang vom Gröberen und Unvollkommneren zum Edleren und Vollkommneren sich fortbewegenden Schöpfung. Nicht als ob der Mensch die höchste edelste Frucht einer sich selbst überlassenen unbewussten Naturentwickelung wäre. Bei solcher pantheistischen und im Grunde atheistischen Anschauung kommt man zu solchem Unsinn, wie dem neuerdings von Bayrhoffer u. A. ausgekramten, dass der Affe die noch im Thier stecken gebliebene Menschenreflexion sei

und dass es nur noch Eines Ruckes der bildenden Natur bedurft habe, um vom Affen zum Menschen zu gelangen. Um es zum Aberglauben an eine solche schöpferische *natura naturans* zu bringen, muss man sich unmenschliche Gewalt anthun, und der Mensch, welcher in dem Affen seinen nur um etwas zurückgebliebenen Bruder begrüsst, muss sich selbst erst recht gründlich verthiert haben, um nicht vielmehr vor diesem Conterfei der eignen Verthierung zu erschrecken. Nein, zwischen den einzelnen Schöpfungsstufen liegen keine Ur-Eier oder dergleichen Geschmeiss einer *generatio aequivoca*, sondern die Samen göttlicher Schöpfungsworte, aus denen in zeitliche Wirklichkeit hervorwächst was von Ewigkeit her in der göttlichen Weisheit seine grundrisslich vorgebildete Stufenfolge hatte. Aber diese Stufenfolge bildet kein undurchbrochenes Continuum, sondern nachdem das Naturleben in der ersten Hälfte des sechsten Tages bis zu dem Gipfel des Reichthums und der Verinnerung emporgeführt ist, über den es nicht hinaus kann, tritt der Mensch, zu dem die Schöpfung von Anfang an aufstrebt, ins Dasein, indem sein himmlisches Bild sich verwirklicht, welches keine Potenzirung des Affen, sondern das Abbild der Gottheit ist. Auf die Seele des Menschen gesehen, ist zwischen ihm und dem Schimpanse oder dem Orang-Utang, den höchststehenden unter den Affen, ein graduell gar nicht messbarer unendlicher Abstand des Ursprungs und des Wesens. Aber andererseits ist es auch wahr, dass der Mensch ein Mikrokosmus ist nicht blos inwiefern er als geistleibliches Mischwesen nach Gregor von Nyssa *ὥσπερ τινὰ μικτὸν κόσμον συγγενῆ τῶν δύο κόσμων* darstellt, sondern auch inwiefern alles, was in den niedern Naturstufen eine vor der andern auszeichnet, im Menschen concentrirt ward. Denn im Menschen ist das vegetative Leben dem animalischen und das animalische dem geistigen eingeordnet und sein Leib vereinigt wirklich in sich alle Grundgestalten der Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde (Erden und Metalle), der Leib des gegenwärtigen Menschen freilich, wie wir sehen werden, in anderer Weise, als der Leib des erstgeschaffenen.

Wir sagten 2) dass der Mensch, auf den göttlichen Sabbat gesehen, an die Spitze aller Creatur gestellt ist, wie, auf das göttliche Sechstagewerk gesehen, an ihr Ende. Diese Seite der Stellung des Menschen im Schöpfungsganzen beleuchtend gehen wir von einer schon berührten empirischen Thatsache aus, welche zu beachten wir gar nicht umhin können und welche, in das Licht der h. Schrift gestellt, uns auf wichtige Aufschlüsse führt oder wenigstens wichtige hier einschlagende Fragen anregt. Es ist die Thatsache, dass, ehe der Mensch ins Dasein trat, ganze Pflanzen- und Thiergeschlechter, die wir jetzt in die Gebirgsschichten eingebettet finden, entstanden und wieder untergegangen sind, untergegangen grössten-

theils durch Erdumwälzungen, die sie unentrinnbar überraschten, grossentheils durch gegenseitige Selbstaufreibung und theilweise auch durch schmerzhafte tödtliche Krankheit. Die Gegner der Offenbarung verfehlen nicht uns diese Thatsache triumphirend unter die Augen zu rücken, indem sie (um ihren Einwand gleich kurz und gut zu formuliren) uns entgegenhalten, dass die *δουλεία τῆς φθορᾶς*, welcher die Creatur infolge des menschlichen Sündenfalls unterworfen ward (laut Röm. 8, 20 s.), schon vor dem menschlichen Sündenfall und überhaupt ehe Menschen existirten vorhanden gewesen ist. Was sollen wir ihnen antworten? Sollen wir den Thatbestand läugnen? Er ist unläugbar. Die Sache verhält sich wirklich so wie sie sagen, aber ohne Berechtigung ihrerseits, zu triumphiren. Denn was das paulinische Zeugniss als Commentar zu Gen. 3, 17—19 von der unfreiwilligen Verderbensknechtschaft der Creatur sagt, gilt eben nur der gegenwärtigen Weltgestalt und ihrer im Menschen centralisirten Geschichte, und daneben gibt uns die Schrift manche Andeutungen, welchen nach es uns nicht in Verlegenheit setzen kann, wenn sich uns die Thatsache einer schon früher vorhanden gewesenen und der Menschenschöpfung vorausgegangenen solchen Verderbensknechtschaft aufdringt. Wenn der Mensch in das Paradies versetzt wird mit dem Zwecke es zu bebauen und zu bewahren Gen. 2, 15., und wenn der geheime Sinn dieses *ut custodiret* sich alsbald dadurch aufhellt, dass ein Thier mittelst eines Zauberwunders inmitten des Paradieses zum sprechenden Werkzeuge eines bösen Geistes wird, der es auf Fällung des zur Paradieseswacht berufenen Menschen abgesehen hat, so sind das auch abgesehen von dem Erkenntnissbaum mit seinen Todesfrüchten Fingerzeige rückwärts, welche uns zu erkennen geben, dass es eine Verderbensmacht gibt, welcher der Mensch, sie zu überwinden, entgegengestellt wurde, und welche somit älter ist als das durch die Niederlage der Menschen in die letzte Schöpfung eingedrungene Verderben. Diese Verderbensmacht ist keine menschliche und doch eine selbstbewusste, also eine engelische, was die Schrift durchweg in fortschreitender Enthüllung uns bestätigt. Ueber die Schöpfung der Engel sagt zwar der biblische Schöpfungsbericht nichts. Was aber an sich wahrscheinlich ist, dass die Engel vor Erschaffung der körperlichen Welt geschaffen seien, finden wir Iob 38, 4—7 vorausgesetzt; denn dort wird gesagt, dass ehe Iob und ehe überhaupt der Mensch da war, schon Sterne und Engel d. i. die himmlischen Heere da waren und mit Frohlocken und Jauchzen die Erde, die Stätte der Menschheit und der liebesrathschlussmässigen Grossthaten Gottes, entstehen sahen. Die Schöpfung der Engel ist also in der summarischen Aussage Gen. 1, 1 inbegriffen (vgl. 2, 1 und dazu Neh. 9, 6) und der nähere Bericht nimmt 1, 2 seinen Ausgangspunkt in einer Zeit, in welcher

die Engel bereits geschaffen waren.[1] Wir sprechen damit nichts Neues aus; schon unter den Kirchenvätern wird von Gregor von Nyssa, Basilios, Gregor von Nazianz u. A. gelehrt und von Jo. Philoponos (in seinen 7 Bb. von der Weltschöpfung) gegen Theodor von Mopsueste eifrig vertheidigt, dass Gott *τὸν ὑλικὸν κόσμον* schuf, nachdem er *τὸν ἁπλοῦν καὶ νοερώτατον τῶν ἀοράτων δυνάμεων κόσμον* vollendet hatte. Ist dies richtig, so liegt es nahe, auch den Abfall der Engel, Lucifer voran (wie wir den Satan als früheren Lichtengelfürsten mit der Kirche zu nennen in Vergleichung von Lc. 10, 18 mit Jes. 14, 12 kein Bedenken tragen), jenseit Gen. 1, 2 zu setzen. Die Aussage 1 Joh. 3, 8. *ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει* steckt uns in Zurückdatirung dieses Abfalls wenigstens keine Grenze, und unseren alten Dogmatikern, wenn sie sagen, dass die Engel jedenfalls *intra hexaëmeron* gefallen seien, kommt es nur darauf an, dass es nicht jenseit des בראשית geschehen sei, denn ראשית ist hier ohne Widerrede der Uranfang ausnahmslos aller Creatur. Der specielle Bericht aber beginnt V. 2 schon mit einem Zustande der werden sollenden Erde, welcher jenem Uranfange gefolgt ist. Es ist der Zustand des תהו ובהו. Wie wir diesen Zustand zu fassen haben, ergibt sich uns wenn wir erwägen, dass *Thohu* überall da, wo es nicht die allgem. Bedeutung der Wüstniss, der Leere, der Nichtigkeit hat, einen Zustand der Verwüstung durch göttliches Gericht Jes. 24, 10 und namentlich Feuergericht Jes. 34, 9—11. Jer. 4, 23—26 bezeichnet; dass auch hier im Schöpfungsbericht nur gesagt wird, dass Gott im Anfange des Sechstagewerks die Erde im Zustande des *Thohu wabohu* vorgefunden, nicht aber dass dies der Urzustand gewesen, in welchem er sie erschaffen, wie auch keine der ausserisraelitischen Kosmogonien Gott als Schöpfer des Chaos ansieht; dass sonach dieser Zustand einen aussergöttlichen Anlass haben wird, der nirgends anders gesucht werden kann, als in der Welt jener Geister, deren Schöpfung, wie weiterhin ihr unvermitteltes Eintreten in die Menschengeschichte zeigt und wie Iob 38, 4—7 ausdrücklich bezeugt wird, dem Sechstagewerk vorausging. Dies erwägend und mit der unläugbaren Thatsache zusammenhaltend, dass schon vor dem Abfall des Menschen qualvolles Verenden, gegenseitiges Morden und dergleichen ausser Zusammenhange mit der Sünde undenkbare Erscheinungen in der Creatur der Urwelt vorhanden gewesen sind, folgern wir, dass die Gen. 1, 2 ss. beschriebene Schöpfung den Abfall der Engel voraussetzt; dass die Welt, welche hier aus dem תהו ובהו heraus geschaffen wird, in Zusammenhange steht mit der jenen Engeln als Herrschafts-

1) v. Hofmann lehnt diese Folgerungen ab (Schriftb. 1, 400), desgleichen Philippi, Dogm. 2, 288; wir stimmen nach wiederholter Prüfung mit Kurtz und Keerl, Schöpfungsgeschichte S. 291 s. Das B. Iob ist reich an angelologischen Aufschlüssen.

gebiet verliehen gewesenen; dass diese Welt, indem der zu hoher Herrlichkeit geschaffene Engelsfürst, statt in der Wahrheit seinen Stand zu nehmen (Joh. 8, 44), sich als Gott derselben selbstisch wider Gott empörte, in Zornbrand gerieth und dass das תהו ובהו die *rudis indigestaque moles* ist, in welche Gott die vom Feuer des Bösen und des richterlichen Zornes entzündete Welt, indem er sie niederdämpfte und materialisirte, zusammenzog, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen.[1] Diese Coagulirung hob das in ihr wirksam gewordene Princip des Zorns nicht auf, zog ihm aber Scheidewand und Schranke, und indem nun die göttliche Liebe in der ineinandergreifenden Wirksamkeit ihres allmächtigen Willens und Wortes und Geistes mit den bildenden Mächten des Wassers und des Lichtes an diesem Chaos ihre Arbeit begann und es allmählig zu dem Stande des Guten טוב emporhob, erstand nicht ohne fortgehendes Eingreifen dämonischer Gewalten, aber auch unter fortgehender Ueberwindung derselben eine Welt, aus Zorn und Liebe gemischt, so aber dass die Liebe die Herrschaft hatte und der Satan aus ihrem Bereiche gebannt und auf das durch diese Herrschaft beschränkte Princip des Zorns (σκότος Eph. 6, 12) beschränkt war. Alles was in der Urwelt demjenigen gleicht, was in der Mitwelt nach dem Zeugnisse der Schrift die Folge der von satanischer Verführung ausgegangenen Sünde ist, das war die Aeusserung des im Ueberwundenwerden begriffenen Princips des Zorns, über welches die schöpferische Allmacht in immer neuen Ansätzen ihre anfangs noch die Spuren ihres chaotischen Grundes an sich tragenden Gebilde höher und höher hinaushob. Als dann diese Ueberwindung so weit fortgeschritten war, dass die Liebe und ihr Segen herrschte, da galt es, statt des gefallenen und entsetzten und gebannten Herrschers einen andern auf den Thron der unter Engel- und Sphärengesang neugeschaffenen Erde zu setzen, und in dieser Absicht bewegte sich die Gottheit ewigem Rathschlusse gemäss in der Tiefe ihres Wesens zur Schöpfung des Menschen, und der biblische Schöpfungsbericht schwingt sich wie triumphirend empor und feiert in drei Parallelgliedern, also wie im Tripudium, die Krönung des Sechstage-

1) Indem Lucifer — sagt der Verf. der *Quaestiones ex Vetere et Novo Testamento* (*Opp. Augustini ed. Bened. t. III. Append.* p. 35) — viele geistliche Gewalten unter sich sah, die er im Paradiese Gottes an Kenntniss des himmlischen Geheimnisses übertraf, so wollte er, aufgeblasen von Hoffahrt, ein Gott heissen; daher kommt es, dass Gott, um seinen Stolz nicht gewaltsam, sondern überzeugend zu nichte zu machen, die Materie, diesen chaotischen Stoff der daraus hervorzubildenden Welt, ins Dasein gesetzt hat (*hinc est unde Deus, ut ejus praesumtionem non potestate, sed ratione destrueret, materiam condidit, quae esset rerum confusio, ex qua faceret mundum*).

werks, indem er sagt: „Da schuf Elohim den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Elohims schuf er ihn, Männlein und Weiblein schuf er sie.“[1]

Die Gottesbildlichkeit des Menschen.

§. 2.

Nirgends sagt die Schrift von einer der uns umgebenden sichtbaren Creaturen, dass sie nach Gottes Bilde geschaffen sei. Sie sind Werke göttlicher Weisheit und also verwirklichte Gottesgedanken Spr. 3, 19 s. Ps. 92, 6., sie sind für vernünftige wurzelhafte Betrachtung Embleme göttlicher *ἀόρατα* und Thatbeweise der ewigen Macht und Gottheit ihres Urhebers Röm. 1, 20., und besonders der nächtliche Sternenhimmel strahlt in hellen Schriftzügen des göttlichen Namens (Ps. 8), und vor allem die Sonne bekundet und verkündigt Gottes Herrlichkeit in lauter und überall hin vernehmbarer Predigt (Ps. 19). Aber obschon Gott in der Schrift der Sonne und sein geistliches Wirken dem Leuchten der Sonne verglichen wird (Ps. 84, 12. Mi. 3, 6. Mal. 3, 20), so lesen wir doch nirgends, dass Gott die Sonne nach seinem Bilde geschaffen. Die Schrift sagt das nur vom Menschen und indirekt von den Engeln. Denn die Engel heissen in der Schrift בְּנֵי הָאֱלֹהִים Gottessöhne Gen. 6, 2. Ps. 29, 1. 89, 7. Iob c. 1. 2. 38, 7., einem Sohne aber ist es wesentlich, das Abbild seines Erzeugers zu sein.[2]

1) Ich hatte diesen Paragraphen eben niedergeschrieben, als mir R. Rocholl mit Bezug auf meine bisherige Bestreitung der Restitutionshypothese im Juni 1854 folgende Fragen zur Beantwortung vorlegte: „1) Woher sollen wir uns die wilde Losgelassenheit des Bösen, woher die Animosität und *invidiam* des Satanischen erklären, wenn nicht eben durch die verlorene *Hierarchia?* 2) woher kommt eine vollgenügende Erklärung des *ἄρχων τοῦ κόσμου* (*κοσμοκράτορες*) und des Auftretens Satans in der Versuchungsgeschichte, wie im N. T. überhaupt, wenn nicht eben durch diese Hypothese?“ Die obige Beantwortung wird so weit es hier statthaft ist zeigen, wohin seit Ausg. 2 meiner Genesis nach mannigfachen Verhandlungen mit Kurtz weiteres Forschen mich geführt hat. Dagegen hat Ströbel in seiner Kritik dieser meiner Psychologie (Luth. Zeitschr. 1857 S. 759) mit Bezug auf §. 2 die Frage aufgeworfen: „Was dünket euch? lehrt das der alte Moses seine modernen Ausleger oder lehren sie's ihn?“ Wir antworten: Die mosaische Schöpfungsgeschichte ist aus Offenbarung geflossen, und nachdem Heilserkenntniss und überhaupt Wahrheitserkenntniss seit Mose einen Weg von drei Jahrtausenden zurückgelegt haben, sind wir allerdings im Stande, Dinge, die über Mose's Verstand hinausgingen, zwischen den Zeilen der mosaischen Schöpfungsgeschichte zu lesen.

2) Die Gegengründe Keerls liegen noch nicht vor, da Bd. 1 seines Werkes über den Menschen als Ebenbild Gottes (1861) nur erst vorbereitend die Schöpfungsgeschichte und die Lehre vom Paradies behandelt. Der Widerspruch Keils, Genesis S. 27., ist nur eine Gegenbehauptung. Wir bleiben dabei, dass die Schrift mit der Gottessohnschaft der Engel zugleich ihre Gottesbildlichkeit aussagt, denn das Gezeugte gleicht allewege (vgl. z. B. Joh. 3, 6) dem Zeugenden.

Die Engel waren aber bereits geschaffen, wie wir in §. 1. gesehen haben, als Gott sich zur Schöpfung des Menschen entschloss. Es ist also möglich und in Beihalt anderer in der Schrift berichteter Vorgänge z. B. Jes. c. 6., so wie der ausserisraelitischen Schöpfungssage mehr als wahrscheinlich, dass Gott, indem er sagt נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, sich in der Mehrzahl redend mit den Engeln zusammenfasst, wie auch schon Philo, gewiss überlieferungsgemäss, erklärt: *διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν.* Der Mensch soll also nach dem Bilde Gottes und derer, welche Gottes Bild schöpfungsweise bereits an sich tragen, geschaffen werden, weshalb in Ps. 8, 6 beides gesagt ist: sowohl dass der Mensch ein nahezu göttliches als dass er, wie LXX und Targum übers., ein nahezu engelgleiches Wesen ist.[1] Es ist das eine Sache von höchster psychologischer Bedeutung. Denn 1) ist der Mensch nach Gottes und der Engel Bilde geschaffen, so folgt daraus, dass die Gottesbildlichkeit des Menschen sich vor allem auf sein unsichtbares Wesen bezieht.[2] Indess hat man aus jenem Vordersatze auch den umgekehrten Schluss gezogen. Weil der gottesbildliche Mensch eine leibliche Gestalt hat, ist man so überkühn gewesen, daraus zurückzuschliessen, dass auch Gott eine menschenähnliche leibliche Gestalt habe, die sich prototypisch zur menschlichen verhalte. So lehrte bekanntlich schon im 4. Jahrh. die Secte der Audianer oder Anthropomorphiten und viell. schon Melito von Sardes in seiner Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ.* Im Anfange des 5. Jahrh. vertrat diese Lehre ein Theil der ägyptischen Mönche, die Bewohner der sketischen Wüste, im Gegensatz zu denen des nitrischen Gebirges, welche, voran die vier sogen. langen Brüder, den Lehren des Origenes huldigten. Die Kirche verwarf diese Vermenschlichung Gottes. Wir haben §. 3 des vorigen Abschnitts gesehen, dass was die Schrift Gestalt Gottes nennt etwas ganz Anderes ist als eine Menschengestalt. Tertullian meint es im Grunde wie

1) Die Psalmworte lauten: du hast ihn ermangeln gemacht wenig an Elohim (מִן *partitivum*) d. i. an elohimischem Wesen (*derogasti ei paullum Deorum* = *numinis Deorum*), elohimisches Wesen aber ist göttliches und engelisches: Gott ist Elohim und die Engel können ebenso heissen, denn sie sind Söhne Elohims und bilden mit Gott dem Himmlischen Eine himmlische Familie (*πατριά*).

2) Der Mensch, sagt Philipp Nicolai, ist *semiangelus* und *semimundus*, engelisches Wesens nach der Seele und weltliches Wesens nach dem Körper. Und: Weil der Mensch zur Besitzung der Welt und zu engelischer Gemeinschaft am letzten bereitet worden, so hat er daher auch beiderlei Natur, ist halb engelisch und halb von der Welt. Denn mit Leib und Seel hat ihn Gott begabet und, da er in diesen zweien Wesen bestehet, ist er seiner Seelen nach mit den Engeln verwandt und nach dem Leibe mit der Welt, darinnen er wohnet, s. R. Rocholls Mittheilungen aus Ph. Nicolai in der Luth. Zeitschr. 1860, 193 ss.

wir, wenn er von einer Leiblichkeit Gottes redet, denn wenn er z. B. *adv. Prax. c. VII* überzeugungsgewiss ausruft: *quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est,* so fügt er ganz richtig begründend hinzu: *spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.* Man kann von einer Leiblichkeit Gottes in gewissem Sinne reden, aber da sich mit diesem Ausdrucke so leicht die Vorstellung des Materiellen, des Angebildeten und des menschenförmig Gegliederten verbindet, so ist diese Benennung der göttlichen Doxa beirrend.[1] Allerdings eignet die Schrift Gotte menschliche Glieder zu, aber ohne irgendwo von einem Leibe Gottes zu reden, und allerdings haben jene Anthropomorphismen tieferen Grund als wenn sie von Augen und Flügeln der Sonne, von Schooss und Wimpern der Morgenröthe redet, denn Gott erscheint ja auch den Sehern in Menschengestalt, aber der Gedanke einer ewigen Selbstumschliessung des göttlichen Wesens von einer menschenförmigen Leiblichkeit ist ihr fremd. Die oft gemachte Bemerkung, dass der Mensch Gott anthropomorphisch denke, weil Gott den Menschen theomorphisch geschaffen hat, behält ihre Wahrheit auch wenn man die menschliche Leiblichkeit nicht als Abbild einer göttlichen ansieht: sie ist eben nur in ihrer Weise an der Gottesbildlichkeit des ganzen Menschen betheiligt. Wenn aber Gott selbst in Visionen sich anthropomorphisch darstellt, so geschieht das, wie z. B. auch Johannes im Ev. 12, 41 es fasst, in Absehn auf die künftige Menschwerdung des Sohnes. Der anthropomorphitische Rückschluss aus Gen. 1, 26 erweist sich aber auch daran als falsch, dass folgerichtig auch die Engel menschlich gestaltet sein müssten. Die biblischen Engelserscheinungen haben auch hierin Viele beirrt, obwohl z. B. aus Gen. c. 18 so wenig zu schliessen ist, dass die Engel menschlich gestaltet seien, als z. B. aus Mt. 28, 3 dass sie alle schneeweisse Kleider tragen.[2] Die Engel haben keine Leiber, aber sie können sich aus der Wundermacht ihres Willens heraus versichtbaren und gestalten, wie sie wollen, je nach dem Zwecke ihrer Botschaft und der Subjectivität des Wahrnehmenden. Das Wahre an der jetzt wieder sehr verbreiteten altkirchlichen Ansicht, dass die Engel nicht schlechthin unkörperlich seien, ist nur dies, dass ihr geistiges Wesen kein in sich verborgenes, sondern ähnlich dem göttlichen ein erscheinungsfähiges und auch wirklich erscheinungsweise erschlossenes ist; sie haben eine *δόξα* aus sich und an sich, welche aber

1) Deshalb vermeide ich absichtlich diesen von J. Hamberger u. A. zum Schiboleth gemachten Ausdruck, so wie ich die Doxa auch nicht Gottes „Natur" nenne, weil der Begriff der göttlichen Natur 2 P. 1, 4 ein anderer ist.

2) *Περίθες οὖν αὐτοῖς εἰ βούλει καὶ ἐσθῆτα λευκήν*, sagt Jo. Philoponos (*de mundi creat. I*, 9), indem er Basilios' Ansicht, dass die Engel schlechthin unkörperlich seien und zwar eine *περιγραφὴ* (*circumscriptio*) *κατὰ δύναμιν*, aber nicht *κατὰ τόπον* oder *κατὰ μέγεθος* haben, gegen Theodor von Mopsueste vertheidigt.

nicht σῶμα zu nennen ist, denn die σώματα ἐπουράνια 1 Cor. 15, 40 sind nicht, wie Mey. de W. u. A. auslegen, von Leibern der Engel in diesem Sinne gemeint.[1] Leiblichkeit, sei es materialische oder pneumatische, ist innerhalb des Bereichs der persönlichen Wesen durchaus nur die spezifische Eigenthümlichkeit des doppelwesigen Menschen. Die Behauptung von Kurtz,[2] dass eine Creatur ohne Leiblichkeit gar nicht denkbar sei, ist nicht stichhaltig. Allerdings können wir, die geistleiblichen Menschen, uns von reinen Geistern keine deutliche Vorstellung machen, aber reine Geister ohne Leiber zu denken sind wir fähig, und wenn wir in Betreff der Engel von dieser Fähigkeit keinen Gebrauch machen, so verrücken wir die Grenzen der Schöpfung, indem wir die verschiedenen Wesenklassen ineinander mengen, denn die Schrift unterscheidet die unpersönliche Körperwelt und die persönlichen körperlosen Geister und den zwischen beiden stehenden geistleiblichen Menschen, welcher eben als über die Körperwelt erhabener und doch nicht rein geistiger (Ps. 8, 6) das Bindeglied alles Geschaffenen ist. Seine Leiblichkeit ist und bleibt eine materielle und, weil die monistische Vorstellung von dem seinen Leib sich selber gestaltenden Geiste der Schrift fremd ist, eine angebildete — er bleibt auch als Auferstandener ein Compositum, obwohl ein fortan dem Bereiche des Geborenwerdens und Sterbens (der γένεσις καὶ φθορά) entrücktes und dadurch relativ engelgleiches Wesen (Mt. 22, 30. Lc. 20, 35 s.[3]). Ist somit das Wesen Gottes und der Engel ein zwar nicht erscheinungsloses, aber körperloses rein geistiges, so bezieht sich, wie wir nun wiederholen, die Gottesbildlichkeit des Menschen vor allem auf seinen Geist und seine Seele, und auf den Leib nur insofern als er darauf hin, das Organ des gottesbildlichen Geistes- und Seelenlebens zu sein, diesem adäquat gestaltet und mit ihm zur Einheit zusammengefasst ist.[4] Wir begreifen nun auch 2) aus welchem Grunde und in welchem Sinne der Mensch gerade

1) Die himmlischen Körper sind dort die Himmelskörper: Mond, Sonne und Sterne, s. v. Hofmann, Schriftb. 1, 317 und Burger zu d. St.

2) Bibel und Astronomie IV §. 18 S. 142 (Aufl. 4).

3) Gerade aus diesen Stellen folgert Kurtz die Leiblichkeit der Engel. Der Nerv des Beweises, sagt er (s. a. a. O. S. 137), liegt darin, dass es auch Geschöpfe gibt, die leiblich sind und doch nicht freien. Er liegt aber vielmehr darin, dass die sadducäische Frage schon als solche absurd ist, weil die Auferstandenen gleich den himmlischen Geistwesen weder freien noch sterben. Wir stehen hier auf Seiten Philippi's, Dogm. 2, 289 — 293., nur fehlt diesem der wahrhaft vermittelnde Begriff der Doxa (Lc. 2, 9. Mt. 22, 30 vgl. 13, 43).

4) So z. B. auch Sell, Die Gottbildlichkeit des Menschen 1856 S. 52: Das Gottesbild concentrirt sich im Geiste als dem tiefsten Grunde menschlichen Lebens und expandirt sich in Seele und Leib zu Wirkungen, welche eine stoffumbildende Macht ausüben.

אָדָם heisst. Man hat sich neuerdings verwundert darüber geäussert, dass, sofern אָדָם den Erdgebildeten bedeutet, die hebräische Sprache keinen Namen des Menschen besitzt, welcher die charakteristische Würde seines Wesens ausdrückt. Denn die indogermanische Benennung Mensch, sanscr. *manu, mânuśa* von *man* denken bezeichnet ihn nach seiner geistigen Seite und das griechische *ἄνθρωπος* = *ὁ ἄνω ἀθρῶν* der Emporschauende wenigstens nach seiner über das Thier erhabenen Aeusserlichkeit, אָדָם aber, wenn s. v. a. *homo* von *humus* oder doch verwandt mit *χαμα* in *χαμαί, χαμᾶζε, χαμάθεν* nur nach der irdischen Seite seines Ursprungs und Bestandes. Selbst die lappische Sprache hat zwei Namen des Menschen, deren einer (*olbmuk*) ihn nach seiner geistigen, der andere (*suddogas*) nach seiner hinfälligen Seite bezeichnet — die alttestamentliche Sprache hat neben אָדָם und אֱנוֹשׁ kein Wort, welches den Menschen nach seiner höheren Würde benennt. Ein jüdischer Gelehrter (Einhorn) und ein christlicher (Richers) sind deshalb unabhängig von einander auf die Vermuthung verfallen, dass אָדָם von דָּם Ez. 19,10 = דְּמוּת abzuleiten sein und also den Menschen als Gottesbildlichen bezeichnen möchte. Es ist das aber ein sprachlich und sachlich ebenso unhaltbarer Einfall, als wenn der Erstgenannte den Namen der Erde אֶרֶץ zu Gunsten des Copernicus von רוּץ laufen ableitet. Der Mensch hat seinen Namen אָדָם nirgends anders her als von der Erde אֲדָמָה, weil nicht dies die ihm charakteristische Würde ist, dass Gott ihn nach seinem Bilde geschaffen, sondern dies dass Gott ihn, den Irdischen, der Grundlage seines Wesensbestandes nach von der Erde Genommenen, nach seinem Bilde geschaffen hat. Die Gottesbildlichkeit hat der Mensch mit den Engeln gemein, aber dass er bei seiner Gottesbildlichkeit אָדָם ist, das ists was ihn zur Einheit zweier Welten, der Geistwelt und der Körperwelt, zum Centrum, zur Copula oder, wie Ph. Nicolai es am liebsten ausdrückt, zum Herzen (*focus vitae*) alles Geschaffenen, zum Schlussgliede des Schöpfungswerkes und zum Bewegungsprincip der Weltgeschichte macht. Gerade darin, dass der Mensch laut Ps. 8 nach LXX (abgesehen von der Anwendung auf Jesum im Hebräerbrief) *βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους* geringer gemacht ist, indem er seine Gottesbildlichkeit in irdenem Gefässe trägt — gerade darin besteht seine über die Engel erhabene Weltstellung. Eine dritte Folgerung, die sich daraus ergibt, dass der Mensch nach Gottes und seiner Engel Bilde gemacht ist, betrifft das zeitliche und ewige Wechselverhältniss der Engel und Menschen zu einander. Denn 3) vermöge ihrer gemeinsamen Gottesbildlichkeit üben Engel und Menschen eine Anziehungskraft auf einander aus, infolge deren seit Anfang der Menschengeschichte ein naher und reger Verkehr zwischen beiden bestanden hat, grossentheils den für das Ueberirdische dumpf und

stumpf gewordenen Menschen selbst unbewusst und, da auch gefallene Engel dieses schöpferisch gesetzte Wechselverhältniss missbrauchen, oft zu der Menschen Verderben. Ferner: weil die Gottesbildlichkeit des Menschen mittelbarer Weise Engelsbildlichkeit und sein dem Falle vorausgegangener Zustand, wie Ez. 28, 13—15 nicht lehrt, aber voraussetzt, ein engelsähnlicher war, bezeichnet und beschreibt die h. Schrift den jenseitigen Zustand der seligen Menschen als einen Zustand der Engelgleichheit. Sie sind ἰσάγγελοι und, wie die Engel, υἱοὶ τοῦ θεοῦ und zwar nicht weil entleiblicht, sondern gerade als υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως Lc. 20, 36. Denn das ist ja dem Menschen im Unterschiede von den Engeln eigenthümlich, als irdisches körperliches Wesen אָדָם Gottes Bild in sich und an sich zu tragen, und darin wird die jenseitige Wiederbringung und Vollendung des paradiesischen Uranfangs bestehen, dass auch die Leiblichkeit des Menschen dasjenige vollkommen geworden sein wird wozu Gott sie von Anfang an, als er sie mit dem Geiste zusammengab, bestimmt hatte. Der Leib des Menschen war bestimmt, in das Bild Gottes verklärt und so, um mit Gregor von Nyssa zu reden, καθάπερ τινα εἰκόνα εἰκόνος zu werden. Er war ursprünglich nicht Gottes Bild, obwohl Gottes Gebilde, aber durch die Auferstehung gewinnt auch er τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου 1 Cor. 15, 49., indem er in das Bild des Gottmenschen verklärt wird.

Ist sonach die Gottesbildlichkeit etwas Menschen und Engeln Gemeinsames, so liegt es nahe genug und ist auch im Allgemeinen nicht unrichtig, mit den Lehrern der ältesten Kirche das geistige und als solches selbstbewusste und freie Wesen des Menschen (τὸ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον) für das Bild Gottes zu halten, nicht (wie nur wenige unter den Vätern) die leibliche Gestaltung und nicht die Herrschaft über das Irdische, welche nur ein Ausfluss der Gottesbildlichkeit, nicht diese selbst ist. Aber die rechte Erkenntniss dessen worin das Bild Gottes besteht ist das noch lange nicht. Das Bild Gottes in diesem Sinne ist ja unverlierbar, Schriftaussagen aber wie Col. 3, 10. Eph. 4, 24 [1] setzen voraus, dass wir das Bild Got-

1) Zwar sucht v. Hofmann der Beweiskraft von Col. 3, 10 zu entgehen, indem er „Erkenntniss nach seines Schöpfers Bilde“ verbindet (Schriftb. 1, 289 s.), aber das ist wider den durch Gen. 1, 27 dargereichten einfachen Wortverstand; in der andern Stelle Eph. 4, 24 soll κατὰ θεόν „in göttlicher Weise“ bed., aber in dem Inhaltsabriss des Epheserbriefs, Zeitschr. für Protest. 1860 S. 340., fügt sich der Verf. des Schriftbeweises dem ohne Zweifel natürlichsten Sinne: „den neuen Menschen, welcher gottesbildlich erschaffen“. Diese Schriftzeugnisse fordern für die Gottesbildlichkeit der Erstgeschaffenen, obwohl nur indirekt auf diese zurückweisend, eine ethische Bestimmtheit, mit deren Verlust die Gottesbildlichkeit selbst dem Kerne ihres Wesens und dem Schmelze ihrer Erscheinung nach erblichen ist. Ebenso Thomasius, Dogm. §. 24 (bes. S. 221) und Philippi, Glaubensl. 2, 365 ss.

tes verloren. Unser kirchliches Bekenntniss hält sich in dem, was es vom Bilde Gottes sagt, an solche klare apostolische Worte. Und auch unsere Dogmatiker wollen grösstentheils vom Bilde Gottes nur als einem durch den Sündenfall schlechthin verlorenen wissen. Gerhard in den *locis* und Calov in der *synopsis controv.* verneinen geradezu, dass das Bild Gottes bestehe *in iis quae ad essentiam animae pertinent et quae etiam post lapsum naturaliter ei insunt.*[1] Indess sagt derselbe Gerhard in der *confessio catholica,* dass das Bild Gottes als *generalis quaedam congruentia, qua anima hominis τὰ θεῖα exprimit,* gefasst werden könne und so gefasst unverlierbar sei. Auch andere Dogmatiker sprechen sich so aus, aber fast nur wie anbequemungsweise, dass das göttliche Ebenbild im weiteren Sinne *ipsum esse spirituale animae* einschliesse.[2] Es ist diese Unterscheidung einer Gottesbildlichkeit weiteren (physischen) Sinnes, welche unverlierbar, und einer Gottesbildlichkeit engeren (ethischen) Sinnes, welche durch den Sündenfall verloren, mit einem von unsern Dogmatikern selbst gefühlten unvermittelten Dualismus behaftet. Die Schrift kennt nur Eine Gottesbildlichkeit des Menschen, welche physisch und ethisch zumal ist und welche nicht ethisch verloren werden kann, ohne zugleich physisch zerrüttet zu werden. Die Schrift sagt nirgends dass der gefallene Mensch das Bild Gottes noch in lebendiger Wirklichkeit besitze; sie setzt die Würde des Menschen der Gegenwart nur darein dass er geschaffen ist nach Gottes Bilde Gen. 9, 6. Jac. 3, 9. Wenn man mit den Vätern dabei stehen bleibt, dass die Gottesbildlichkeit in dem νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον oder, wie wir sagen, in der Persönlichkeit bestehe, so verhielte es sich anders. Person ist auch der gefallene Mensch. Aber diese Bestimmung der Gottesbildlichkeit, bei welcher die neuere Theologie es bewenden lässt, ist unzureichend. Persönlichkeit ist nur die Basis des Inhalts der Gottesbildlichkeit, aber nicht dieser selber. Persönlichkeit ist nur die den Gesammtbestand des gottesbildlichen Seins zusammenfassende und zu ihm gehörige Einheit des Bewusstseins.

Der Gesammtbestand aber ist creatürliches Abbild des gesammten absoluten Lebens des dreieinigen Gottes, nicht blos des Logos. Denn zwar gilt vom Menschen insonderheit was vom ganzen Weltall, dass er durch Den und zu Dem geschaffen, welcher Gottes des unsichtbaren Ebenbild ist und einen aller Creatur vorausgehenden Ursprung aus Gott hat (Col. 1, 16.), und wenn der Logos das Ziel der Welt ist, so muss er auch gewissermassen ihr Urbild sein. Die Welt und insonderheit der Mensch ist wirklich κατ'

1) s. Gottlieb Wernsdorf, *Disputationes vol. I. disp. VII* (*de reliquiis imaginis divinae*).

2) Thomasius, Dogmatik 1, 174.

εἰκόνα τοῦ εἰκόνος geschaffen d.i. nach dem Bilde des ebenbildlichen Logos, wie von der ältesten Zeit[1] bis in die neueste[2] vielstimmig gelehrt worden ist. Die Schrift sagt das nicht direkt. Sie sagt direkt nur, dass Gott alle Dinge durch den Logos, nicht dass er sie nach des Logos Bilde geschaffen. Sie sagt überhaupt nur vom Menschen direkt, dass er nach Gottes Bilde geschaffen sei, nicht von der Welt. Aber es ergibt sich beides: dass die Welt gottesbildlich und dass sie in gewissem Sinne logosbildlich geschaffen sei, aus biblischen Prämissen und heilsgeschichtlichen Thatsachen. Wie der Sohn Gottes der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters ist, so ist auch die Welt innerhalb creatürlicher Schranke ein Abbild der Herrlichkeit des Vaters, und der in das Grab gesenkte Gottmensch ist das Weizenkorn, aus dem nicht allein eine neue Menschheit, sondern auch ein neuer Himmel und eine neue Erde hervorgehen. Wenn wir aber daraus folgerten, dass Welt und Mensch nach dem Bilde des Sohnes und nicht des Vaters und h. Geistes geschaffen seien, so wäre das ein Fehlschluss. Es ist daraus nur zu folgern, dass Gott der Dreieinige die Welt dergestalt nach dem Bilde Seiner Selbst geschaffen hat, dass sie und insbesondere der Mensch in ähnlichem abbildlichen Verhältnisse zur Gottheit steht, wie innerhalb der Gottheit selbst der Sohn Gottes zum Vater. Ueber diesen Sachverhalt führt uns keine Schriftaussage hinaus. Ueberall sagt die Schrift nur dass der Mensch nach dem Bilde Elohims oder der Gottheit geschaffen sei. Und der Mann im Unterschiede von dem mittelbar entstandenen Weibe heisst 1 Cor. 11, 7 *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ*, nicht *Χριστοῦ*. Die Idee der Menschheit steht allerdings in nächster Beziehung zum Logos, welcher nach allen Seiten hin der Mittler ihrer Verwirklichung ist, aber sie reducirt sich, wie aus dieser constanten Ausdrucksweise der Schrift (z. B. Jac. 3, 9 *καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ*) ersichtlich, nicht ausschliesslich auf Logosbildlichkeit. Es ist die ganze Lebensfülle der dreieinigen Gottheit, die sich im Menschen spiegelt,[3] und diese Spiegelung ist physisch und ethisch zumal,[4] und durch die Sünde nicht allein ethisch, sondern auch physisch zerrüttet.

1) Nicht ohne den Einfluss Philo's (und mittelbar also Plato's), was aber an sich die Wahrheit der Sache nicht verdächtigt.

2) So z. B. Staudenmaier (Dogm. 3, 474), Liebner, v. Hofmann („Der Mensch Abbild Gottes des urbildlichen Weltziels" Schriftb. 1, 290 s.), Thomasius (Dogm. §. 20), Philippi (Glaubenslehre 2, 361), R. Löber (Lehre vom Gebet S. 12 ss.), Schöberlein (Art. Ebenbild in Herzogs RE und Abh. über das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1861, 1).

3) So mit uns v. Rudloff, Lehre vom Menschen S. 95.

4) So auch Keil, Genesis S. 28.

Wir reden hier noch in Räthseln. Was wir meinen, und zwar nicht als unsere Meinung sondern als Sinn der Schrift, wird schon klarer werden, wenn wir nun den Schöpfungshergang betrachten.

Der Schöpfungshergang.

§. 3.

Wenn wir den Bericht über die Schöpfung des Menschen in Gen. c. 1 mit dem Berichte in 2, 4 ss. vergleichen, so scheint dieser den Menschen niedriger zu stellen als jener. Denn der Bericht c. 1 hebt den Menschen über alle übrigen Wesenklassen, deren Schöpfung vorausgeht, dadurch hinaus, dass er ihn vor diesen allen als nach Gottes Bilde geschaffen auszeichnet; der Bericht 2, 4 ss. aber hat für das was der Mensch infolge des näher berichteten Schöpfungshergangs geworden ist keine andere Bezeichnung als die nach 2, 19. 1, 20. 24 auch den Fischen, Vögeln und Landthieren zukommende: נֶפֶשׁ חַיָּה. Die Targumim haben dem abzuhelfen gesucht, indem sie נֶפֶשׁ חַיָּה durch רוּחַ מְמַלְּלָא sprechender d. i. vernünftiger Geist *λογικὸν πνεῦμα* übersetzen, aber diese Uebersetzung ist ein willkürliches Quidproquo. Auch bedürfen wir solcher Abhülfe nicht. Zwischen beiden Berichten besteht bei näherer Betrachtung kein Widerspruch, sondern sich deckende Gleichheit. Denn was wir in §. 2 über die Benennung אָדָם bemerkten, gilt auch von der Benennung נֶפֶשׁ חַיָּה. Es ist dem Menschen nicht charakteristisch, dass er gottesbildlich, sondern dass er gottesbildlich und dabei אָדָם oder, was gewissermaassen dasselbe, נֶפֶשׁ חַיָּה ist. Wenn sonach die beiden Namen den Menschen von Seiten dessen bezeichnen was ihm mit den niederern lebendigen Wesen gemeinsam ist, so werden beide Berichte in vollkommenem Einklange stehen, falls die c. 2 näher berichtete Schöpfungsweise des Menschen der Gottesbildlichkeit entspricht, welche nach c. 1 den irdischen Menschen אָדָם zum Schlussgliede alles Geschaffenen macht. So ist es auch. Der Hergang der Menschenschöpfung unterscheidet sich wesentlich von dem der Thierschöpfung. „Es bildete Jehova Elohim — berichtet 2, 7 — den Menschen Staub von dem Erdboden und blies in seine Nase Odem des Lebens und so ward der Mensch zur lebendigen Seele.“ Wenn man daraus, dass das Hervorgebrachte nicht anders als auch bei der Thierschöpfung נֶפֶשׁ חַיָּה heisst, den Schluss ziehen wollte, dass auch mit der so und so ausgedrückten Schöpfungsweise des Menschen nichts Sonderliches ausgesagt sein solle, so wäre das ebenso falsch, als wenn man daraus dass der Mensch אָדָם heisst schliessen wollte, dass auch seine Gottesbildlichkeit keinen wesentlichen Unterschied desselben von den Thieren begründe. Denn die Schö-

pfung des Menschen nach Gottes Bilde c. 1 und die Schöpfungsweise c. 2 stehen, wie wir nun zeigen wollen, im engsten Parallelismus, in wechselseitig sich bedingendem Verhältniss.

Den Schöpfungshergang dürfen wir uns nicht so anthropomorphisch vorstellen wie er gewöhnlich gemalt wird.[1] Die Schrift gibt uns keine Berechtigung anzunehmen, dass Gott eine Erdscholle mit Händen zu einem Menschengebilde geformt und neben diesem stehend ihm von aussen Lebensodem eingeblasen habe. Mag die Mythologie sich so ihren Prometheus vorstellen, wie er aus Wasser und Erde götterbildliche Menschen gestaltet (*Ovid. Metam.* 1, 78—83: *finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum*) — mit Jehova-Elohim verhält es sich anders, und Stellen wie Iob 10, 8. 2 Cor. 5, 1 würde man nur thörichter Weise für das Gegentheil anführen; denn in der ersteren Stelle ist jene äusserliche mechanische Ansicht von selbst ausgeschlossen, da Iob von seinem eignen Gewordensein in Mutterleibe redet, und in der letzteren Stelle wird der verklärte Leib als ein „Haus nicht mit Händen gemacht" nicht dem Leibe Adams, sondern andern von Menschenhänden errichteten Wohnstätten entgegengesetzt.[2] Der Mensch entstand also, wie auch die andern Creaturen, als ein Werk der unsichtbar wirkenden und nur in ihren Erfolgen wahrnehmbaren göttlichen Allmacht. Und auch das hat der Mensch mit den andern Creaturen gemein, dass seine Begeistung göttlichem Hauche entstammt, denn der Schöpfer aller Wesen ist Gott und der Entstehungsgrund alles Wirklichen ist sein Wort und der Urquell alles Lebens ist sein Geist. Dadurch aber unterscheidet sich die Schöpfung des Menschen, dass alle andern Creaturen, deren c. 1 gedenkt, durch göttliche Machtgebote ins Dasein gerufen werden, wogegen bei Schöpfung des Menschen kein solches Machtgebot ergeht, sondern ein feierliches Wort der Selbstentschliessung vorhergeht. Dieser Unterschied ist wichtig. Die göttlichen Machtgebote ergehen in das vom Geiste überschwebte, zur Zeit aber noch in einem unversöhnten Streit der Kräfte[3] befangene Chaos. In dem Geiste ist das schöpferische Princip wirklichen Lebens und im Chaos das allgemeine Substrat bildbaren Stoffes vorhanden, und die göttlichen Machtgebote sind die diesen Stoff und das vom

1) *Neque enim* — sagen wir mit Augustin *de civ. XII*, 23 — *haec carnali consuetudine cogitanda sunt, ut videre solemus opifices ex materia quacunque terrena corporalibus membris quod artis industria potuerint fabricantes. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur.*

2) s. v. Hofmann, Schriftb. 3, 468., der daraus den Schluss zieht, dass überhaupt unter der einen und der andern Behausung nicht der menschliche Leib zu verstehen sei.

3) Vgl. Keerl, Schöpfungsgeschichte S. 324 s., wo richtig bemerkt wird: Der Geist Gottes hat die turbirten und obruirten Lebenskeime und Lebenskräfte aus ihrer feindseligen Spannung zu befreien und zu beruhigen.

schöpferischen Geiste ausgehende Leben in Schiedlichkeit einführenden und zu so oder so geeigenschafteten Wesen besondernden Mächte. So ergeht bei Schöpfung der in der ersten Hälfte des sechsten Tages entstehenden Landthiere das göttliche Machtgebot an die Erde: Geist und Materie sind bereits vorhanden und die mannigfaltigen Thiere, welche entstehen, sind die durch den inhaltreichen göttlichen Werderuf vollzogenen unterschiedlichen Mischungen jener beiden vorhandenen Grundbedingungen animalischen Bestandes. Wie ganz anders entsteht der Mensch! Seine Entstehungsweise entspricht der Persönlichkeit seines Wesens, wie die der Thiere der Unpersönlichkeit ihres Wesens. Denn nach der Seite seiner Leiblichkeit entsteht der Mensch zwar auch, wie die Thiere, mittelst Besonderung der vorhandenen Materie, aber nicht auf ein Machtgeheiss Gottes, sondern durch einen unmittelbaren Bildungsact Gottes, und nach der Seite seiner Innerlichkeit entsteht er ganz und gar nicht mittelst Besonderung des vorhandenen Gesammtnaturlebens, sondern durch einen unmittelbaren Hauchungsact Gottes; er entsteht in beiderlei Beziehung, nachdem das göttliche Fiat die Gestalt einer Aussprache Gottes vor sich selbst und seinen Geistern in Worten der Selbstentschliessung angenommen,[1] mittelst einer unmittelbar persönlichen Selbstbethätigung Gottes, durch die er nach beiden Seiten seines Wesensbestandes von vornherein in ein sittliches Verhältniss persönlicher Gottesverwandtschaft und Gottesgemeinschaft gesetzt wird.[2] Denn zwar sind Himmel und Erde und alle Creaturen durch Vermittelung des göttlichen Logos geschaffen Hebr. 1,2. Joh. 1,3., welcher der Mittler der Realisirung der Weltidee ist, und nicht ohne göttliches Wort ῥῆμα Ps. 33,6. Hebr. 11,3. 2 P. 3,5., welches der Same aller Dinge ist, entstanden, aber dennoch ist nicht ausnahmslos alles Creatürliche in einer und derselben Schöpfungsweise geschaffen. Alle geschöpfliche Wesen sind wesenhaft gewordene Gottesgedanken, aus dem idealen Sein in wirkliches Dasein geseszt und darin erhalten durch das göttliche Machtwort ῥῆμα, welches die Fassung des auf die Welt bezüglichen göttlichen Willens und das Mittel der schaffenden und erhaltenden Thätigkeit Gottes durch seinen Logos ist[3]; aber nichts desto weniger ist die chaotische Urmaterie anders entstanden als die ausgestaltete Körperwelt, und der Mensch anders als die unter ihm stehenden lebendigen Wesen, und die überirdischen Geistwesen anders als der geistleibliche Mensch. Und über-

1) Mit Recht sagt mein Elberfelder Kritiker: Creatürliche Schöpfung überhaupt ist nie ohne Fiat zu denken.

2) s. die trefflichen Bemerkungen in v. Zezschwitz' Profangräcität u. bibl. Sprachgeist S. 34 s.

3) s. meinen Comm. zu Hebr. 1, 3 S. 12 s.

haupt hat der Begriff der Schöpfung keine andern Wesensmerkmale, als die des Bedingten und des Zeitanfänglichen im Unterschiede vom Absoluten und vom Ewigen.

Wir können Gen. 2, 7 gar nicht aufmerksam genug betrachten, denn dieser Eine Vers ist so inhaltstief, dass die Auslegung ihn gar nicht erschöpfen kann, er ist die Grundfeste aller wahren Anthropologie und Psychologie. Betrachten wir zunächst die Entstehung des menschlichen Leibes, so ist Folgendes von höchster Wichtigkeit. 1) Der Leib des Menschen ist eher entstanden als seine Seele. Die Ansicht, dass der Leib das Selbstgebilde der Seele sei, ist also schriftwidrig; sie ist in dem schriftwidrigen Streben erfunden, den principiellen Dualismus menschlichen Wesensbestandes in principielle Einheit aufzuheben.[1] Und wenn v. Rudloff[2] behauptet, dass „der erste Mensch bereits vor dem göttlichen Einhauchen des Geistes eine Seele gehabt habe", so halten wir dieser Behauptung entgegen, dass die Schrift das Gegentheil sagt, und werden weiterhin uns auch nicht auf die Folgerungen aus dieser der Schrift widersprechenden Prämisse einlassen. Gesteht doch v. Rudloff selbst ein, dass er nur Eine und zwar apokryphische Beweisstelle dafür beizubringen wisse, näml. Weish. 15, 11., aber diese Eine Beweisstelle besagt das gerade Gegentheil von dem was er herausgelesen. Denn sie bezeichnet Gott als denjenigen welcher dem Menschen eingehaucht (nicht, wie v. Rudloff übersetzt, eingegossen) eine wirksame Seele und ihm eingeblasen einen Lebensgeist (*τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν*). Wie soll diese Stelle die Vorstellung stützen, dass die Seele des Menschen schon vor dem Einhauch des Geistes geschaffen worden sei?! Der Widerspruch gegen jene unbiblische Vorstellung lässt sich gar nicht bestimmter formuliren, als in diesen Worten des B. der Weisheit. Aber auch dem Vorwurf J. P. Lange's[3], es sei eitel Buchstabendienst, wenn man was Gen. 2, 7 berichtet als successive Acte fasse, begegnen wir mit einem kräftigen „Es steht geschrieben." Denn wenn er behauptet, dass mit dem Leibe zugleich die Seele geschaffen worden, und darin über v. Rudloff noch hinausgeht,

1) Gott liess die Seele nicht zugegen sein bei der Bildung des Leibes — sagt Antiochos von Ptolemais (*Maji Collect. Vatic.* 1, 3. p. 81) — damit sie sich nicht rühme, mitwirksam mit Gott gewesen zu sein.

2) Die Lehre vom Menschen S. 14., wogegen Schöberlein (Studien u. Krit. 1860 S. 153): „In Gen. 2, 7 liegt das Verhältniss ursächlicher Bedingtheit der Seele vom Geiste klar ausgesprochen."

3) Deutsche Zeitschr. 1859 S. 31. Auch Schöberlein a. a. O. erklärt sich gegen das „zeitliche Nacheinander" und desgleichen Kurtz, Bibel und Astronomie IV §. 11., nach welchem die beiden Bestandtheile des Menschen zwar *toto coelo* verschieden, aber *uno momento* zusammengetroffen sind.

dass er Bildung des Leibes, Entstehung der Seele und Einhauch des Geistes als thatsächlich gleichzeitige Momente Eines Schöpfungsakts fasst, so mag das philosophisch sein, aber biblisch ist es nicht. Nicht als ob es nur der Grundstelle Gen. 2,7 widerspräche — es widerspricht der gesammten Schrift, es widerspricht ihrer Anschauung des Wesensbestandes, des Lebens, des Geschickes und der Geschichte des Menschen, denn überall setzt die Schrift voraus, dass der Mensch ein zunächst seiner irdischen Leiblichkeit nach entstandenes, zusammengesetztes und deshalb beschränktes und sterbliches Wesen ist.[1] Wie das Sechstagewerk ein aufsteigender Stufengang ist, so auch das Werden des Menschen; es beginnt mit der irdischen Basis seines Daseins, damit der Mensch nicht vergesse, dass er אֱנוֹשׁ מִן־הָאָרֶץ Ps. 10, 18 ist: ein Sterblicher, der die Erde zum Stammhaus hat. Aber auch deshalb, weil der Mensch, um Herr der Erdwelt zu sein, schon in seinem Werden fest mit dieser verbunden werden musste; er ist mit ihr, sie mit ihm in solidarischen Zusammenhang gesetzt, das Dasein des Menschen fusst in der Erde und das Dasein der Erde gipfelt im Menschen, denn beide sind bestimmt zur Gemeinsamkeit Einer Geschichte. 2) Der Leib des Menschen ist, um alle Elemente in sich zu vereinigen, aus Erde, der zusammengesetztesten der elementarischen Gestalten, gebildet, und zwar der Feinheit seiner Organisation gemäss aus עָפָר, also den feinsten Theilen des irdischen Stoffes, und was nicht minder bemerkenswerth, aus feuchter röthlicher Erde — aus feuchter, denn ein Nebel war eben emporgestiegen und hatte sie getränkt, aus röthlicher, denn אֲדָמָה heisst nach dem unverwerflichen Zeugniss der Alten (Joseph. Theodoret *quaest.* 60 u. A.) die Erde als *πυῤῥά*. Die Erde war gewässert, weil der Mensch ein Mikrokosmos, ein Abbild des aus den Wassern emporgetauchten Kosmos sein sollte, wie denn wirklich die elementarischen Bestandtheile des Menschenleibes mit einer solchen Menge Wassers vereint sind, dass das Gewicht des Wassers im Menschenleibe mehr denn drei Viertheile seines Gesammtgewichts beträgt. Die Erde war röthlich, denn Roth auf Weiss צַח וְאָדוֹם ist die normale menschliche Hautfarbe, die Grundfarbe der Schönheit Hohesl. 5, 10. Klagel. 4, 7. Und Erde Edens, des Wonnelandes, war es, also desselben Grund und Bodens, aus welchem die Bäume des Paradieses entsprossen und die Thiere des Paradieses gebildet wurden. Eden war das Centralland, von wo aus die ganze Erde edenartig werden sollte, und wie in dem Paradiese die Wonne Edens concentrirt ward, so war hinwieder der Leib des Erstgeschaffenen die allerhöchste Concentration der

1) Darum ist in Fulgentius' (*Mythologicon l.* III) Deutung des Mythus von Psyche und Cupido Psyche von den drei Schwestern *Caro*, *Libertas* (*Mens*) und *Anima* die jüngste und, weil sie *caro* und *libertas* in sich vereinigt, die schönste.

in Eden enthaltenen Potenzen der Verklärung. Wir sagen: Potenzen, denn der Anfang der Creatur war Gebundenheit des Zorns durch Liebe — die Möglichkeit der Verklärung, und ihr Ende sollte sein völlige Aufhebung des Zorns in Liebe — die Wirklichkeit der Verklärung. 3) Der Leib des Menschen wurde von Gott nicht blos äusserlich und mechanisch gestaltet, wie eine in ihren Umrissen menschenförmige, in ihrem Innern aber ungegliedert massenhafte Statue; es ist ja auch nicht eine Spur von Bewusstsein oder Ahnung in uns, dass der Geist in uns irgendwann und irgendwie zur Organisation unseres Leibes mitgewirkt habe, sondern er weiss und fühlt sich ohne sein Zuthun mit dem organisirten Leibe zusammengegeben. Sonach müssen bei der Bildung des Menschenleibes bereits diejenigen Kräfte wirksam gewesen sein, welche in ihrem Ineinandergreifen das Gesammtnaturleben ausmachen, so aber dass diese Kräfte zunächst ihre Einheit nur in dem Werkmeister hatten, der sich ihrer bediente. Die allgemeinen Vorbedingungen des Lebens waren vorhanden, aber noch nicht zusammengefasst zur Einheit des Lebens. Der Menschenleib war durchkräfteter gegliederter organisch angelegter Stoff, aber noch kein individuell-, kein selbst-lebendiger Organismus.[1]

Das wurde er erst als Jehova-Elohim ihm Lebensodem einhauchte. Dieser Hauch, sagt Hamann,[2] ist das Ende der ganzen Schöpfung, welche gegen die Schöpfung des Menschen ein *opus tumultuarium* zu sein scheint. Er heisst נִשְׁמַת חַיִּים, eine Bezeichnung, die weiterhin in der Schrift vorzugsweise, viell. ausschliesslich, nur vom Lebensodem des Menschen vorkommt[3]. Und das bedeutsame Wort für den schöpferischen Hauchungsact

1) Es kann nicht anders sein, denn der in der ganzen neuern Physik durchgebildete und am klarsten und elementarsten von Dubois-Reymond in der Vorrede seiner Untersuchungen über thierische Elektricität entwickelte Satz, dass Stoff Kraft und Kraft Stoff ist, d. h. dass es keinen Stoff ohne Kraft und keine Kraft ohne Stoff gibt, behauptet auch im Zusammenhange biblischer Weltanschauung seine unumstössliche Wahrheit, ohne zu den von Vogt, Moleschott, Büchner u. A. gezogenen Consequenzen zu führen. Die Physik und die Chemie haben mit Kräften zu thun, deren Wirksamkeit sie kennen und zu verwenden wissen und zu verwerthen lehren, aber werden beide je etwas Lebendiges produciren oder reproduciren können? Schon die Lebenskraft — dieser der exakten Forschung unbequeme und doch unentbehrliche Begriff — ist etwas über die anziehenden und abstossenden physikalischen Kräfte Erhabenes, um wie vielmehr die bewusste Seele und nun gar der selbstbewusste Geist! Kraft, Leben, Seele, Geist bilden eine aufsteigende Klimax.

2) Werke 1, 65.

3) Diese sprachliche Beobachtung ist alt. Reuchlin in seinen *Rudimenta* p. 339 (der 1. Ausg. v. 1506) bemerkt: *hoc vocabulum secundum rabi Abraham aben ezra de solo homine dictum invenitur*. Es gab, wie Abenezra bemerkt, solche, die נְשָׁמָה von שָׁמַיִם ableiteten und „die Himmlische" erklärten. Nur Gen. 7, 22 ist zweifelhaft.

ist וַיִּפַּח LXX. *ἐνεφύσησεν*. Es wird nicht gesagt dass Gott ausserhalb seiner selbst einen Odem schuf und in den Menschen einführte, wie unsere Alten, um die Geschöpflichkeit des Menschengeistes festzuhalten, annehmen zu müssen glauben. Nein, Gott haucht, er haucht in das Leibesgebilde hinein, und wer haucht, der haucht doch aus sich selber.[1] War es denn ein ausserhalb vorhandenes *πνεῦμα*, als der Auferstandene die Jünger anhauchte *ἐνεφύσησεν* und *λάβετε πνεῦμα ἅγιον* sprach (Joh. 20, 22)? Er hauchte aus der Fülle seines Wesens und so hauchte auch Jehova-Elohim aus der Fülle seines Wesens. Es ist ein Unterschied zwischen beiden Acten. Denn der Erlöser gibt den Jüngern Antheil an dem absoluten Geiste seiner nun aus den Schranken des Fleisches freigewordenen gottmenschlichen Person, Gott der Schöpfer aber begabt den Menschenleib mit dem relativen Geiste, der hinfort zum selbsteignen Wesen des Menschen gehören soll. Jedoch sich ähnlich sind beide Acte darin, dass sie von innen heraus geschehen. Gott der Schöpfer schöpft aus sich selber was der Mensch an Geist mit ihm gemein haben soll, *de vitali fonte spiritus sui qui est perennis*, wie Lactanz sagt, fasst es zum Selbstleben zusammen und schafft so den Menschengeist. Dieser ist so wenig Gott als ein Hauch des Menschen ein Mensch ist. *Nec tu enim* sagt Tertullian *adv. Marc. II*, 8 — *si in tibiam flaveris, hominem tibiam feceris, quamquam de anima tua flaveris; sicut et Deus de spiritu suo.* Und creatürlich ist der Menschengeist nichtsdestoweniger, denn er ist zeitanfänglich entstandenes und bedingtes Wesen, entstanden durch eine freie, aber im Unterschiede von allen andern irdischen Wesen durch eine unmittelbare persönliche Wirkung Gottes. Der Menschengeist ist ein unmittelbar von Gott dem persönlichen aus in das Leibesgebilde übergegangener und ebendeshalb personbildender Einhauch.[2] Er ist nicht von Gott emanirt, wenn man mit Emanation die

Aber wahrsch. sind auch hier die Worte: „Alles in dess Nase Lebensgeisthauch war" Umschreibung des vorausgegangenen „alle Menschen." Wenn v. Hofmann 1, 286 das für „unmöglich" erklärt, so ist dies mindestens eine zu weit gehende Behauptung, denn 1) weist der Ausdruck auf 2, 7 zurück; 2) wäre dies die einzige Stelle, wo נְשָׁמָה dem Thiere zugeschrieben wird. Jedenfalls bed. נשמה gewöhnlich (wie auch Keil, Genesis S. 39 zugibt) den Menschengeist oder die geisthafte Menschenseele.

1) Es ist das ein talmudischer Satz von unbestreitbarer Wahrheit: מִי שֶׁנֹּפֵחַ מֵעַצְמוֹ נֹפֵחַ.

2) Wenn die menschliche Seele — sagt Anastasios der Sinait (in *Origenis Philocalia ed. Tarinus* p. 606 s. — nicht aus Erde entstanden ist, nicht aus Luft, nicht aus Wasser, nicht aus Feuer, nicht aus irgend welcher andern Substanz oder irgend welchem geschöpflichen sichtbaren oder begreiflichen Wesen, sondern aus der ungetrübten und unzeitlichen und unfassbaren und unaussprechlichen und unsichtbaren und unbegrenzten und unsterblichen und unvergänglichen und untastbaren und unversiegbaren und unkörperlichen Natur Gottes selber: so hat diese unsere Seele, die

dem reinen Schöpfungsbegriff widerstreitenden Merkmale der Naturnothwendigkeit und Passivität verbindet, aber er kann emanirt genannt werden, wenn man diese Merkmale löscht.[1] So lehrt die Schrift. Denn von den Menschen, nicht von den Thieren gilt ja das Wort des Aratos *τοῦ καὶ γένος ἐσμέν*, welches Paulus Act. 17, 28 sich aneignet. Es gilt vom Menschen eben wegen jenes einzigartigen Actes göttlicher *ἐμπνευσις*, von welchem Elihu Iob 33, 4 redet. Und dasselbe bezeugt in Mythen das Bewusstsein der Völker. Der babylonische Mythos lässt den Menschen aus göttlichen Blutstropfen, mit Erde vermischt, entstehen, und der phönizische macht ihn zum Sohn des *Κολπία* und der *Βάαυ* d. i. des in die Materie eingegangenen göttlichen Hauches. *Βάαυ* ist בָּהוּ = בֹּהוּ (das Starre, Leb- und Bewusstlose) des biblischen Schöpfungsberichts Gen. 1, 2 und *Κολπία* ist קוֹל פִּיחַ (Hauches-Hall d. i. Einsprechung); das Stammwort ist פּוּחַ, gleicher Wurzel mit נָפַח, wovon וַיִּפַּח (er hauchte) Gen. 2, 7.

Indem nun der aus Gott stammende Lebensodem oder Lebensgeist sich mit dem von noch einheitslosen Lebenskräften durchwebten Leibe verbindet, wird der Mensch zu נֶפֶשׁ חַיָּה einer lebendigen Seele d. i. einem seelenlebendigen Wesen. Man beachte hier vor allem den vielsagenden Unterschied des Ausdrucks zwischen נִשְׁמַת חַיִּים und נֶפֶשׁ חַיָּה. In der Benennung der נְשָׁמָה ist חַיִּים Substantiv, zu jenem in genitivischem Abhängigkeitsverhältniss stehend; in der Benennung der נֶפֶשׁ dagegen ist חַיָּה nicht Substantiv (als welches es nur in poëtischem Styl gebraucht wird), sondern Eigenschaftswort, wogegen weder geltend gemacht werden kann, dass es zuweilen den Artikel hat (1, 21. 9, 16., worüber Gesen. §. 111, 2), noch dass es zuweilen masculinisch construirt wird (z. B. 2, 19., was immer nur *ad sensum* geschieht). Der Sprachgebrauch ist hierin ganz ausgeprägt und consequent: einerseits wird nie und nirgends נְשָׁמָה חַיָּה oder רוּחַ חַיָּה gesagt (denn in רוּחַ הַחַיָּה Ez. 1, 20 s. 10, 17 ist הַחַיָּה

gottesbildliche und gottgegebene, gottverwandte und gottgeschaffene, Wesen und Wesenserscheinung und Lebensursprung kraft jenes göttlichen Einhauchs. Daraus ist sie wie aus einem Lebensborn als Leben und Belebende hervorgegangen, ein Lichtlein aus dem Schatze des Lichts, ein Hauch wie aus einem Abgrund unendlichen Wohldufts.

1) Wesentlich so auch Oehler, *Veteris T. Sententia de rebus post mortem futuris* p. 11; Auberlen, Art. Geist in Herzogs RE; Fronmüller, Art. Mensch in H. Zellers Biblischem Wörterbuch, wogegen H. A. Hahn, *Veteris T. Sententia de natura hominis* p. 10 die präexistentianische Ansicht erneuert, Gott habe im Anbeginn einen Vorrath von Geist geschaffen, aus dem er die Einzelwesen begeiste. Nein, *notre Ame* — sagen wir mit Avrillon in seinen *Sentimens sur la Dignité de l'Ame* 1773 — *sort du coeur, de l'esprit et de la bouche de Dieu; nous avons tous été formés dans ce coeur, exhalés de cet esprit et nous sommes sortis de sa bouche adorable.*

genitivisches Substantiv), andererseits nie und nirgends נֶפֶשׁ חַיִּים. Und auch die LXX ist hierin genau und streng: sie sagt immer *πνοὴ* oder *πνεῦμα ζωῆς*, nirgends *πνοὴ ζῶσα*, *πνεῦμα ζῶν*; immer *ψυχὴ ζῶσα*, nirgends *ψυχὴ ζωῆς*. Auch Paulus sagt 1 Cor. 15, 54 mit gutem Bedacht *ψυχὴ ζῶσα* und Johannes schrieb Apok. 16, 3 schwerlich *πᾶσα ψυχὴ ζωῆς*, wie 11, 11 *πνεῦμα ζωῆς*. Die ältesten Zeugen schwanken hier zwischen *πᾶσα ψυχὴ ζῶσα* und *πᾶσα ψυχὴ ζωῆς*; der Cod. Alex. und Ephr. bieten *ζωῆς*, Vat. und Sin.[1] aber *ζῶσα* und so lesen auch Andreas und Aretas, die beiden Ausleger der Apokalypse.[2] Auch im Deutschen hat Geist die Bed. eines stärkeren und Seele die Bed. eines schwächeren Bewegungsprincips[3] und wir sagen wohl Lebensodem, Lebenshauch, Lebensgeist, nicht aber Lebensseele. Es ist das wahre Wechselverhältniss zwischen Geist und Seele, welches in dieser unwillkürlichen terminologischen Genauigkeit des Sprachgebrauchs sich spiegelt. Der Geist im Menschen ist der Lebensquell. Der gemeingültige Satz *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν* Joh. 6, 63 vgl. 1 Cor. 15, 45 liegt schon in der Verbindung נִשְׁמַת חַיִּים. Die Seele ist zwar auch lebendig in sich, aber nicht durch sich; sie ist das abgeleiteter und bedingter Weise Lebendige. Wie tief sich die Sprache dessen bewusst ist, sieht man auch daraus, dass, obgleich sowohl רוּחַ (s. das Verbum Gen. 3, 8) und נְשָׁמָה (von נָשַׁם verw. נָשַׁב נָשַׁף), als נֶפֶשׁ (s. Jes. 3, 20 und vgl. *Ni.* wieder aufathmen *respirare*) auf die verbale Grundbed. des Hauchens (*πνέειν* und *ψύχειν*) zurückgehen, doch nirgends נֶפֶשׁ חַיִּים gesagt wird. Wie sich נִשְׁמַת חַיִּים zu Gott, dem Hauchenden, dem Gott der Geister alles Fleisches (Num. 16, 22. 27, 16) verhält, so verhält sich נֶפֶשׁ חַיָּה zu נִשְׁמַת חַיִּים.

Wenn also der Schöpfungsbericht sagt, dass Gott dem Menschen Lebensodem in seine Nase blies und dass der Mensch infolge dessen נֶפֶשׁ חַיָּה geworden sei, so hat dieses zwar hier die metonymische Bed. eines Wesens אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה (1, 30), wie wenn die Menschen weil sie Fleisch und Blut an sich haben geradezu *σὰρξ καὶ αἷμα* (בָּשָׂר וָדָם) genannt werden, aber es will damit ohne allen Zweifel gesagt sein, dass der Mensch durch jenen Einhauch von Lebensodem beseelt ward, dass also durch den Ein-

1) Der Text des *Cod. Sinaiticus* lautet, wie uns Tischendorf mittheilt, *πασα ψυχη ζωσα απεθανεν επι της θαλασσης*.

2) Der von Tischendorf verglichene Text des Andreas in Cod. Coisl. 224 hat nur *πᾶσα ψυχὴ* und auch Primasius lässt *vivens* (*vitae*) weg. Für *πᾶσα ψυχὴ* ohne Zusatz sind auch viele Minuskel-Handschriften und zwei Handschriften der slavonischen Uebers., deren eine den Comm. des Andreas mitenthält. Der von mir verglichene Andreas des *Cod. Mayhingensis* aber liest: *πᾶσα ψυχὴ ζῶσα ἀπέθανεν ἐν τῇ θαλάσσῃ*.

3) s. die Nachweisung R. v. Raumers im Anhange dieses Abschnitts.

hauch nicht etwa blos, wie v. Rudloff lehrt, die bis dahin schlummernde Lebensthätigkeit der schon in uns mit dem Leibe erschaffenen Seele geweckt ward, sondern dass dadurch erst jetzt die lebendige Seele entstand, vermöge welcher der Mensch ein Wesen mit lebendiger Seele ist. Zwei irrigen Auffassungen haben wir hier zu entsagen. 1) Es ist irrig, wenn man den Lebensodem für den schöpferischen Geist selbst hält, welcher zu individuell wirksamer Immanenz in den werdenden Menschen eingegangen sei, so dass also die Bezeichnung der geschöpflichen immateriellen Innerlichkeit in נֶפֶשׁ חַיָּה aufgeht. Die Seele verhält sich nach dieser Ansicht allerdings secundär zu dem Geiste, aber dem göttlichen.[1] Sie ist durch den Geist Gottes entstanden und besteht dadurch dass er ihr immanent ist, und ist geistig weil er ihr immanent ist und inwiefern sie ihn in sich walten lässt. Hieher gehört auch die theosophische Ansicht, auf die wir in Abschn. IV §. 8 zurückkommen werden, dass die Seele der Potenz nach schon im Leibesgebilde enthalten war, dass sie durch Gottes Hauch lebendige Seele wurde und dass diese den Geist erst aus sich heraus zu verwirklichen hat, indem sie das in ihr offenbare Geistbild (die *Idea*) in sich Gestalt gewinnen lässt.[2] Das ist ein ethischer Process, dessen Wahrheit wir hier auf sich beruhen lassen. Aber die damit verbundene Verneinung dessen dass der Hauch Gottes zum Geist des Menschen geworden sei, erklären wir für willkührlich, auch in der Form, dass durch Gottes Hauch die menschliche Seele zunächst nur mit der Fähigkeit, Geist aufzunehmen und dem Vermögen, sich Geist anzueignen, zum Leben gebracht und in Bewegung gesetzt worden. Das was ein neuerer Vertreter dieser Ansicht[3] nach dem Vorgange Becks als Grundirrthum der neueren sogen. biblischen Psychologien bezeichnet, dass nämlich „der

1) So z. B. Engelhardt (Zeitschrift für Protest. 1856 S. 252), welcher wie wir, aber nicht in gleichem Sinne aus Gen. 2, 7 folgert: Die Seele ist also nicht Voraussetzung des Geistes, sondern Folge der Mittheilung des Geistes. Ebenso Schöberlein (Jahrbb. 1861 S. 18 s.): Gott senkt durch Einhauchung seinen schöpferischen Geist in den Leib von Erde und als Resultat dieser Einwirkung geht die Seele hervor, die lebendige.

2) So mein Elberfelder Kritiker: Die Begeistung wird erst durch die Ingeburt der Idea nicht ohne Selbstthätigkeit des Menschen vermittelt.

3) Th. v. Thrämer in seinen „Grundzügen einer schriftgemässen Seelenlehre" in dem 2. Heft der Verhandlungen des ev. Schulvereins 1858 und ebenso Zöckler, Naturtheologie 1 (1860), 749: „Der Mensch ist an sich und als solcher Seele, während er einen Leib hat und Geist werden soll." Die Vertreter dieser Ansicht sagen zwar auch, dass der Mensch Geist habe, aber als Begabung (Beck) oder als Princip und Vollendung seines Wesens (Zöckler) oder als Ausstattung *accessorium* (v. Rudloff, welcher sogar so weit geht, den Geist als Accidens von der Seele als Subjekt zu unterscheiden).

Mensch selbstständig Geist empfangen habe“, ist in Wahrheit Grundvoraussetzung der h. Schrift. Denn nach Aussagen wie Jes. 2,22. 42,5. Iob 27,3 will נִשְׁמַת חַיִּים vom geschöpflichen Lebensodem des Menschen verstanden sein. Und es wird von Gott nicht minder gesagt dass er die menschliche נְשָׁמָה als dass er die menschliche נֶפֶשׁ gemacht habe עָשָׂה Jer. 38, 16. Jes. 57,16 und den Geist רוּחַ oder das Herz לֵב des Menschen in dessen Innerm gebildet Sach. 12, 1. Ps. 33, 15.; die נְשָׁמָה Geistseele des Menschen heisst Spr. 20,27 eine von Gott angezündete Leuchte und Jacobus unterscheidet diesen selbstbewussten Geist des Menschen 1 Cor. 2, 11 ausdrücklich von dem selbstbewussten Geiste Gottes. Dass aber נְשָׁמָה und רוּחַ des Menschen an anderen Stellen geradezu göttlich heissen, hat, wie wir gezeigt, in der besondern Entstehungsweise des Geistes seinen Grund: er entsteht mittelst göttlichen Einhauchs, so zwar dass er als Selbstleben nichtsdestoweniger ein Gemachtes, Gestaltetes ist, unmittelbar gesetzt von Gott, wie die Seele mittelbar; denn der geschöpfliche Lebensodem ist die von Gott gesetzte Lebensmacht des Menschen und die Seele ist das aus dieser Lebensmacht hervorgegangene, also mittelbar von Gott gesetzte Leben. Aber nicht so 2) dass, wie viele der Alten sagen, der dem Menschen schöpferisch verliehene Lebensodem geistiges und physisches Lebensprincip in unterschiedsloser Einheit wäre[1]; die Beseelung erscheint ja als Folge der Begeistung und Geist und Seele werden demgemäss in der Schrift auch wirklich unterschieden. Ebendeshalb lässt sich auch nicht sagen, das geschöpfliche *πνεῦμα* habe sich, in den Menschen eingehend, psychisch individualisirt oder, anders ausgedrückt, die geistige Substanz habe seelische Gestalt angenommen, so dass Geist und Seele sich wie allgemeine Grundlage und individuelle Besonderung unterscheiden — die *ψυχή* muss mehr sein als die Existenzform, die Individuation des Geistes, denn die Schrift eignet ja dem Geiste und der Seele verschiedene Functionen zu und redet von beiden öfter nebeneinander. Sie müssen sich noch anders unterscheiden, als Allgemeines und Besonderes, denn das Allgemeine existirt ja eben nur in Gestalt des Besonderen, der Mensch würde dann nicht von seinem Geiste besonders und seiner Seele besonders reden können. Eher könnte man Geist und Seele als nur zwei verschiedene Seiten des Einen Lebensprincips fassen und sagen, dass dieses נְשָׁמָה, רוּחַ *πνεῦμα* genannt werde als immaterielles in Beziehung zum Uebersinnlichen, נֶפֶשׁ *ψυχή* als mit der materiellen Leiblichkeit organisch verbundenes in Beziehung auf diese und Bestimmtheit durch diese. Aber auch diese Unter-

1) So z. B. Calov zu Gen. 2, 7: *Spiraculum vitae non est Spiritus S., sed ipsa anima rationalis, quae in homine simul est vegetativa et sensitiva, ex qua oritur respiratio et exspiratio, unde ψυχή et* נֶפֶשׁ *dicta.*

scheidung thut dem Sachverhalt kein Genüge. Der Geist heisst ja נִשְׁמַת חַיִּים und חַיִּים, dieser nicht nach aussen, sondern nach innen zählende Plural, bezeichnet das Leben als Inbegriff der ineinandergreifenden Lebenskräfte und Lebenserscheinungen; der Geist führt also jenen Namen als Lebensprincip schlechthin in allen Lebensbeziehungen und die Seele kann nicht der Geist selbst in dieser oder jener Beziehung sein. Nein, Trägerin und Mittlerin des vom Geiste ausgehenden Lebens ist sie. Sie ist von dem Geiste, indem er die Leiblichkeit persönlich mit sich einte, ausgegangen, ohne dass er in ihr aufgegangen. Der Geist steht über der Seele. Sie ist sein Produkt[1] oder, was bezeichnender, seine Erscheinung.[2] Auch die Seele der Thiere ist, wie alles Leben und alle lebendige Seele, Erscheinung des Geistes, aber nur die Seele des Menschen ist Erscheinung eines ihm eigens und unmittelbar von Gott dem persönlichen eingehauchten *spiritus vitae*.

Aber mit welchem Rechte gilt uns denn die Einhauchung des Lebensodems für Mittheilung des geschöpflichen Geistes? Er wird ja in die Nase des Menschen gehaucht (בְּאַפָּיו *in nares ejus*) und der Mensch hat ihn in seiner Nase Gen. 7, 22. Iob 27, 3. Jes. 2, 22 (בְּאַפּוֹ *in naso suo*). Diese Parallelen, in welchen אַף mit אַפַּיִם wechselt, zeigen dass אַפַּיִם nicht in der allgemeineren Bed. des Antlitzes (*LXX. Vulg.*) gemeint ist. Es bedeutet die Nase (Trgg. Lth.) als Weg des Athmungsprocesses und als Organ des eng damit zusammenhängenden Geruchssinns. Um so weniger scheinen wir den Lebensodem für den Denkgeist im Menschen halten zu dürfen. Aber 1) ist doch selbstverständlich, dass was Gott dem Menschen

1) „Mir hat von allen Versuchen — sagt v. Radowitz im 2. Bd. seiner Fragmente — die thätigen Momente im Menschen der Erkenntniss näher zu rücken, immer die Erklärungsart am fruchtbarsten geschienen, dass durch das Einhauchen des Geistes Gottes in die Materie des Leibes nun in diesem die Seele erzeugt worden sei, die hiernach ein Product des Geistes in dem Leib und die Thätigkeit beider im Menschen zu vermitteln bestimmt und ausgerüstet ist. Genau so ist der Vorgang 1 Mos. 2, 7 beschrieben.“

2) So drückt sich in rein wissenschaftlichem Interesse Damerow aus, indem er z. B. sagt (Allgem. Zeitschr. für Psychiatrie 1860 S. 438): „Wir wissen dass der Geist im Menschen, obgleich er, um mit der materiellen Welt in Wechselwirkung sein zu können, um als Seele zu erscheinen, an das Gehirn gebunden ist, durch dieses Organ vermittelt wird und als Seele wirkt, doch darüber steht; wir wissen dies aus innerer eigner Erfahrung nicht nur, sondern auch aus alltäglicher Erfahrung an Irren, an Seelenkranken.“ Dagegen sagt Schöberlein (Studien u. Krit. 1860 S. 159): „Die Seele ist nicht an sich, sondern nur durch den Leib erscheinender Geist.“ Aber ist denn nicht schon die Wirkung Erscheinung der Ursache? Wird das Bedingende nicht im Bedingten offenbar? Und ist denn nicht auch schon gewissermassen die Seele die Verleiblichung des Geistes, inwiefern sie die der Leiblichkeit conforme Erscheinung des Geistes ist?

einhaucht nicht die Luft sein kann die der Mensch ein- und ausathmet; denn diese ist nicht selber das Athmende im Menschen, sondern nur was geathmet wird; 2) also ist נִשְׁמַת חַיִּים, auf das Athmen gesehen, dasjenige im Menschen was Subject des Athmungsvermögens ist und, da mit der Einhauchung das Leben des Menschen seinen ersten Anfang nimmt, dasjenige im Menschen was Subject des Lebens schlechthin in jeder Beziehung ist, *πνεῦμα ζωτικόν*, wie das B. der Weisheit 15, 11 sagt, und damit zugleich *ψυχὴ ἐνεργοῦσα,*[1] denn des Allmächtigen Hauch ist nicht allein die Ursache menschlichen Leibeslebens, sondern auch menschlichen Geisteslebens: נִשְׁמַת שַׁדַּי תְּבִינֵם Iob 32, 8. Und da 3) der Mensch lebendige Seele erst wird dadurch dass Lebensodem in ihn eingeht, so muss dieser zu jener, obwohl nicht im Verhältniss eines zeitlichen *prius* und *posterius,* doch im Verhältniss des *principium* zum *principiatum* stehen, und wir sehen uns auch so auf die Identität des Lebensodems mit dem Geiste im Unterschiede von der Seele (נְשָׁמָה oder רוּחַ im Unterschiede von נֶפֶשׁ) zurückgewiesen. Das Einhauchen in die Nase kann demzufolge nur besagen wollen, dass Gott vermöge seines Hauches dasjenige Lebensprincip hervorbrachte und mit dem Leibesgebilde einte, welches alles Lebens des Menschen Ursprung wurde und sein Dasein sofort durch das zur Nase aus- und eingehende Athmen bekundete. Wenn Ezechiel in der Vision 37, 1 — 14 aufgefordert wird, den Wind (רוּחַ) von allen vier Windgegenden (רוּחוֹת) herbeizurufen, dass er die Todtengebeine anhauche (נָפַח בְּ) und so belebe: so ist da die Darstellung noch phänomeneller. Der Wind ist ein Bild des Geistes. Denn V. 14 sagt Jehova, die Vision deutend: „ich werde meinen Geist in euch geben.“ Es ist der geschöpfliche Gottesgeist, welcher den Todten Israels zurückgegeben wird, so dass sie aus ihren Gräbern erstehen. Der Wind versinnbildet ihn, weil Athmen die äussere naturnothwendige Erscheinung geistleiblichen Lebens ist. Indess könnte die Sprache Geist und Wind nicht mit einem und demselben Worte bezeichnen und der Wind (z. B. der Thauwind Ps. 147, 18), besonders der zu dem Zwecke besonderer Machterweisungen (wie Ex. 15, 8. 10. Num. 11, 31. 1 K. 18, 12. 2 K. 2, 16) sich erhebende, könnte nicht רוּחַ ה׳ heissen, wenn nicht der Wind die dem Wesen des Geistes entsprechendste elementarische Erscheinung und wenn nicht das Athmen ein sinnliches Analogon des übersinnlichen Geisteslebens wäre.

Erst jetzt können wir uns eine Gesammtvorstellung von dem Schöpfungshergang des Menschen machen. Er beginnt mit Herstellung des

1) s. Grimm z. d. St. Das B. der Weisheit geht hier nicht mit Philo, welcher die *anima vitalis* (ζωτική) und *rationalis* (λογική) als niederes (thierisches) und höheres (specifisch menschliches) Lebensprincip unterscheidet.

Leibes, wie die Wiedergeburt (Palingenesie) des Menschen dereinst mit Wiederherstellung des Leibes enden wird. Erst bildete Gott den Menschenleib, indem er die Bildungskräfte der Gesammtnatur in die dem Boden Edens entnommene feuchte Erde einführte und in Mitwirksamkeit setzte, worauf er dann diesem Gebilde den geschöpflichen Geist einhauchte, welcher weil hauchungsweise entstanden ebensowohl sein Geist als des Menschen Geist heissen kann, weil es sein zum Geiste des Menschen gemachter Hauch ist. Dieser Geist, in das Gebilde des Leibes eingegangen, blieb nicht in sich selber verborgen, sondern offenbarte sich kraft seiner Gottesbildlichkeit als Seele, welche der Doxa der Gottheit entspricht, und unterwarf sich mittelst der Seele die Leiblichkeit, indem er die naturlebensgemäss ineinanderwirkenden Kräfte ihres Stoffes unter die Einheit seines Selbstlebens zusammenfasste. Wie Ezechiel Jehoven, umgeben von seiner regenbogenartigen Doxa, auf der Mercaba thronen sieht, so thronte der Geist, umwoben von der aus ihm entstammenden Seele, innerhalb des Leibes, denn die Seele ist, um mit Tertullian zu reden, der Leib des Geistes und das Fleisch ist der Leib der Seele.[1]

Die falsche und die wahre Trichotomie.

§. 4.

Wenn man sagt dass allein Dichotomie oder dass allein Trichotomie des menschlichen Wesensbestandes schriftgemäss sei, so ist damit gar nichts gesagt. Es gibt so verschiedenartige dichotomische und trichotomische Ansichten, dass sich von Dichotomie und Trichotomie im Allgemeinen weder Schriftgemässheit noch Schriftwidrigkeit prädiciren lässt. Die Schrift redet bald entschieden dichotomisch, wie z. B. Mt. 6, 25. Jac. 2, 26. 1 Cor. 6, 20 (nach der Lesart des *textus rec.*), bald ganz unläugbar trichotomisch, wie 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12. Denn es gibt eine falsche Trichotomie und im Gegensatz zu ihr eine schriftgemässe Dichotomie, und es gibt eine falsche Dichotomie und im Gegensatz zu ihr eine schriftgemässe Trichotomie.

Wir gehen davon aus, dass die Schrift vor allem die Anforderung an

1) Aehnlich der englische Arzt George Moore, Die Macht der Seele über den Körper (deutsch von Susemihl, 1850) S. XXV: „Als der Staub gebildet wurde durch die unmittelbare Berührung von Jehova's Finger, nahm die menschliche Gestalt den Eindruck der Gottheit an. Damit aber diese Gestalt von irdischer Form und himmlischer Bedeutung nicht wie ein Tempel bleiben möge ohne seine inwohnende Glorie, blies Gott dem Körper des Menschen den dauernden Geist verschiedenen Lebens ein und erleuchtete ihn so mit dem moralischen Reflex des göttlichen Charakters."

uns stellt, den wesentlichen Gegensatz und also den Dualismus von Geist und Materie anzuerkennen. Dass Materie ein in der Schrift nicht vorkommendes Wort sei, wird man uns nicht von vornherein entgegenhalten können. Das Wort kommt allerdings nicht vor, wohl aber der Begriff. Alles Leben ist nach der Schrift Wirksamkeit und Wirkung des Geistes, sei es, dass das Lebendige selber Geist ist, wie Gott, welcher als der absolut Lebendige *πνεῦμα* heisst Joh. 4, 24 vgl. Jes. 31, 3., und die überirdischen persönlichen Geschöpfe, welche *πνεύματα* heissen Hebr. 1, 14., oder dass es wie die Gesammtnatur vom Geiste durchwaltet oder wie die individuellen Einzelwesen vom Geiste beseelt ist. Es wird also unterschieden zwischen dem Geiste als dem Lebendigen und Belebenden einerseits und dem Körperlichen als dem an sich Leblosen andererseits, und eben dieses Körperliche und an sich Leblose ist es was wir Materie nennen. Die Schrift scheidet so scharf und streng, dass selbst Fleisch und Geist ihr als Gegensätze gelten, obwohl an dem Fleische der Begriff des Seelischen haftet, denn Fleisch ist beseeltes oder doch beseelt gewesenes Körperliches. Nichtsdestoweniger werden בָּשָׂר[1] und רוּחַ einander entgegengesetzt, inwiefern Fleisch nicht selber Geist ist Gen. 6, 3. Jes. 31, 3., und der Herr sagt Joh. 6, 63: „Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützet nichts.“ Im Eingang der Schöpfungsgeschichte aber erscheint wirklich als Substrat eine zwar nicht ewige Hyle, wie die der Philosophen, aber doch eine noch schlechthin gestaltlose und leblose Hyle, das *Thohu wa-Bohu,* welches als absolute Negation nicht sowohl der Kraft, die ja auch zerstörerisch wirken kann, als vielmehr der Form und des Lebens die reine Materie heissen kann. Der Geist Gottes, welcher über dieser für den Zweck schöpferischer Bildung unter Wasser gesetzten Hyle, dem Chaos des Uranfangs, schwebt, ist die bei dem nun anhebenden Schöpfungswerke während dessen ganzem Verlaufe mitwirkende Mittelursache aller Gestaltung und Belebung. Also gleich auf dem ersten Blatte der Schrift stehen Materie und Geist in wesentlichem Gegensatze. Und dieser Gegensatz besteht nicht nur zwischen Gottes Geiste und dem Chaos, sondern auch zwischen dem den Menschen beseelenden Geiste und dem Menschenleibe, zwischen dem das Thier beseelenden Geiste und dem Thierleibe, zwischen dem die Gesammtnatur durchwebenden Geiste und dem gröbsten wie feinsten Materiellen, woran er zur Erscheinung kommt. Der Gegensatz ist freilich keine gähnende Kluft. Das wesentlich Verschiedene ist verbunden durch Einheit des Ur-

1) Der Grundbegriff dieses Worts lässt sich noch deutlich aus dem Arabischen ersehen, wo *baschara* etwas an der Oberfläche streifen, reiben, schaben, kratzen, dann überh. antasten und anfassen *attrectare* und *tractare* bed.; Fleisch *basar* ist also *materies attrectabilis,* Gegens. des Geistigen, Untastbaren, Unfassbaren.

sprungs, denn aus Gott, lehrt die Schrift, sind alle Dinge 1 Cor. 8, 6 u. ö. „Die Einheit des Grundes aller Dinge — sagt ein neuerer Naturforscher[1] in Uebereinstimmung hiermit — verlangt eine Homogeneïtät der Dinge untereinander.“

Wenn aber aus dieser endursächlichen Verwandtschaft der geistigen und körperlichen Realitäten der Schluss gezogen wird, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen Seele und Leib nicht bestehe, so ist die Schrift dem schnurstracks entgegen, denn wie sie uns auf ihrem ersten Blatte den Kosmos dualistisch anschauen heisst, so auch den Menschen. Ein anderer Naturforscher[2] erkennt das an, jedoch nicht ohne daneben zu bemerken, dass eine Menge von Gründen zu Gunsten einer mehr spiritualistischen, monistischen und in gewisser Hinsicht selbst bedingt materialistischen Anschauung der Bibel entnommen werden könne. Aber so verhält es sich nicht. Die Schrift lehrt eine schliessliche Verklärung der materiellen Welt, und denkt deshalb doch nicht spiritualistisch. Sie fasst den geistleiblichen Menschen als solidarische Einheit, und denkt deshalb doch nicht monistisch. Sie unterstellt den ganzen Menschen natürlicherweise dem Tode, und denkt deshalb doch nicht materialistisch. Dass sie aber Geist und Seele mit Namen benennt, die dem feinsten Materiellen entnommen sind, kommt daher dass sie in menschlicher Sprache redet, mit der sich auch die abstraktesten und exaktesten Philosophen begnügen müssen. Sie ist weder für bedingten noch unbedingten Materialismus, denn der Geist, und zwar der abgeleitete nicht minder als der göttliche, ist ihr etwas wesentlich Anderes als die Materie. Der Mensch ist ihr demgemäss die Synthese zweier wesensverschiedener Bestandtheile.[3]

Der Bericht von der Schöpfung des Menschen Gen. c. 2 ist recht eigentlich darauf angelegt, uns diese Zusammengesetztheit des Menschen

1) E. Harless in seiner Rede über Grenzen und Grenzgebiete der physiologischen Forschung (München, auf Kosten der Akademie 1860) S. 27.

2) R. Wagner, Der Kampf um die Seele vom Standpunkt der Wissenschaft (1857) S. 47.

3) Wir können also Fabri, Der *Sensus communis* (1861) S. 62 nicht beistimmen, wenn er sagt: „Die dualistische Trennung von Geist und Materie, die, so schriftwidrig sie ist, durch die Philosophie auch in die Theologie eingedrungen und im Ganzen bis heute in ihr herrschend ist, hindert an unzähligen Punkten die tiefere Erkenntniss biblischer Wahrheiten.“ Denn dass „alle Materie phänomenal und nur die Offenbarung und Verleiblichung geistiger Potenzen sei“, ebendas ist ein Philosophem wider die Schrift, nach welcher die Materie allerdings ein sinnfälliges Phänomenon, aber eben als solches der Gegensatz des rein Geistigen ist. Indess scheint Fabri nicht den Dualismus an sich, sondern nur eine dualistische Trennung zu verwerfen, welche Geist und Materie als Gegensätze ohne höhere Einheit und bewegliche Wechselbeziehung auseinanderklüftet.

und darin einerseits die Wichtigkeit seiner Weltstellung, andererseits die Möglichkeit seiner Auflösung durch den Tod zu erkennen zu geben. Er konnte die Wesentlichkeit der Gegensätze von Geist und Materie gar nicht schärfer bezeichnen, als dadurch dass er den Menschen aus der Vereinigung eines unmittelbaren Hauches Gottes mit dem Leibe von der Erde entstehen lässt. Es ist also ohne Widerrede gegen die Schrift, wenn man den Menschen zu einem Wesen, so zu sagen, aus Einem Gusse oder Stücke machen will. Weder ist der Leib das Präcipitat des Geistes, noch ist der Geist das Sublimat der Materie. Beide Ansichten verrücken die von der Schrift gezogenen Schöpfungsgrenzen.

Mit der Entscheidung für den Dualismus von Geist und Natur ist aber die Frage, ob Dichotomie oder Trichotomie, noch keineswegs entschieden. Ausser der Befürchtung, dass der Wesensunterschied von Geist und Natur verwischt werde, sind es besonders drei Irrthümer, deren Befürchtung gegen die Trichotomie eingenommen hat: 1) der pseudognostische, dass der Geist des Menschen ein der Sünde unfähiger Theil der Gottheit sei, wie Origenes meinte: [1] *ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ (tom. XXXII in Joannem)*; 2) der apollinaristische Irrthum, dass Christus Leib und Seele mit uns gemein gehabt, dass aber die Stelle des Geistes in ihm der ewige Logos vertreten habe — eine Schmälerung der wahren Menschheit Christi, wodurch die trichotomische Anschauung, nachdem sie in den zwei ersten Jahrhunderten der Kirche herrschend gewesen war, bei den orthodoxen Lehrern des vierten und fünften als platonisch-plotinischer Irrthum in Misscredit kam; 3) der semipelagianische Irrthum, dass der Geist von der Leib und Seele behaftenden Erbsünde ausgenommen sei — eine Verringerung des menschlichen Verderbnisses, welche wohl das Meiste beitrug, unsere alten Dogmatiker der Trichotomie abgeneigt zu machen. Aber allen diesen Irrthümern gegenüber mussten deren Bekämpfer eingestehen, dass man den Menschen trichotomisch ansehen könne, ohne im allermindesten solche Irrthümer zu theilen. Und der Vorwurf des Platonisirens, den man der Trichotomie machte, war doch eigentlich nichts was ihr zur Unehre gereichen konnte. Allerdings lehrt Plato von der Seele trichotomisch, indem er von dem unsterblichen Theil der Seele (*τὸ λογιστικόν*) zwei sterbliche Theile (*τὸ θυμοειδές* und *τὸ ἐπιθυμητικόν*) unterscheidet, und allerdings lehrte die spätere Akademie demgemäss vom Menschen trichotomisch [2], und es mag

1) Aber nicht ohne sich selbst zu widersprechen, indem er von der Seele lehrt: *ἡ ψυχὴ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ψυχή* (*de princ. ed. Redepenning* p. 10), sie ist aus dem Stande des *νοῦς* entfallen, sie ist erkaltetes göttliches Feuer.

2) So z. B. auch das von Fleischer (Zeitschr. für historische Theologie 1840, 1)

sein, dass Apollinaris, wie Nemesios angibt, auf die von Plotin entnommene anthropologische Trichotomie *σῶμα*, *ψυχή* und *νοῦς* sein eigenthümliches Dogma gebaut hat. Aber ist was Plato, was Plotin lehren, schon dadurch gebrandmarkt, dass eben Plato und Plotin es lehren? Freilich wollen die dem heilsgeschichtlichen Thatbestand unterliegenden anthropologischen Grundbegriffe nicht bei Plato und Plotin erfragt sein. An die h. Schrift haben wir uns zu wenden und was sie uns antwortet, unbefangen hinzunehmen, mag es platonisch oder antiplatonisch ausfallen.

Betrachten wir aber zunächst die Dichotomie in ihren schroffsten Modificationen, so ist es unschwer, ihre Schriftwidrigkeit nachzuweisen. Wenn unsere Dogmatiker sagen, dass נֶפֶשׁ חַיָּה Gen. 2, 7 nicht ein aus der Vereinigung von *corpus terrenum* und *spiraculum vitae* hervorgegangenes *tertium*, sondern das daraus hervorgegangene *compositum* bezeichne, welches nach der *pars potior* benannt sei: so genügt dagegen an den in der Sprache scharf ausgeprägten Unterschied zwischen נִשְׁמַת (רוּחַ) חַיִּים und נֶפֶשׁ חַיָּה zu erinnern, wonach sich beide wie Ursache und Wirkung zu einander verhalten und also nicht schlechthin identisch sein können, wie denn auch חַיִּים und נֶפֶשׁ keineswegs (s. 1 S. 1, 26. Ps. 66, 9. Spr. 3, 22 vgl. Iob 3, 20. 10, 1) zusammenfallende Begriffe sind. Eine andere dichotomische Ansicht, wonach die Schrift nur von einer geschöpflichen Seele und nicht von einem geschöpflichen Geiste wissen soll (wogegen eine ganze Reihe von Schriftaussagen, wie Röm. 8, 16. 1 Cor. 2, 11 u. a.), bleibt für uns deshalb bemerkenswerth, weil sie ein faktischer Beweis des starken Eindrucks ist, welchen die den Sprachgebrauch der Schrift beherrschende Voraussetzung macht, dass der geschöpfliche Geist des Menschen ein von Gott ausgegangener ist. Es ist die von Hofmann in Weissagung und Erfüllung vorgetragene Ansicht. Der Mensch — so wurde dort gelehrt — besteht dichotomisch aus Leib und Seele: die Seele ist das Personbildende im Menschen als das durch den ewigen Geist gewollte und zeitlich vorhandene Einzelleben; der Geist, vom Menschen selbst unterschieden, ist das im Menschen über ihm Waltende, besitzweise der Geist des Menschen, wesentlich aber der Geist Gottes. Da diese in unverkennbarem Widerspruch mit unzweideutigen Schriftaussagen wie Sach. 12, 1. 1 Cor. 2, 11.

aus dem Arabischen übersetzte Büchlein des Hermes Trismegistus „an die menschliche Seele". Der active Intellekt, den der Mensch, an sich ein nur potentiell vernünftiges Wesen, überkommt, wird da als wesensverschieden von der Seele angesehen. Auf die Grundstoffe der Elemente folgt in aufsteigender Stufenleiter der Grundstoff des Sphärenhimmels und auf diesen das Seelenwesen und auf dieses die Vernunft, die „von allem Erschaffenen nothwendig das Edelste, Feinste und den höchsten Rang Einnehmende ist."

Röm. 8, 16 und Dt. 2, 30. 2 Cor. 7, 1 stehende Ansicht von Hofmann selbst aufgegeben worden ist, so genügt es, auf meine anderwärts[1] gegebene Beleuchtung derselben zu verweisen. Was diese Ansicht im Zusammenhange des biblisch-dogmatischen Systems zu leisten hatte, hat der scharfsinnige Systematiker sich in anderer Weise zu sichern gewusst, indem er nichtsdestoweniger eine durch die Schöpfung gesetzte Inwohnung des Geistes Gottes im Menschen festhält. Denn in dem Schriftbeweis[2] wird nun zwar eingeräumt, dass die Schrift ebensowohl einen geschöpflichen Geist als eine geschöpfliche Seele kenne, beide nicht als zweierlei Substanzen, sondern so dass sie den Lebensodem als die Bedingung für das Einzelleben רוּחַ, und als das Einzelleben selbst in seiner Bedingtheit נֶפֶשׁ nennt: רוּחַ als Bewegung wirkende Macht, נֶפֶשׁ als in Bewegung befindliches Sein; es wird aber die für das System ungleich folgenreichere Bestimmung hinzugefügt, dass der dem Menschen einwohnende ewige Geist Gottes es sei, vermöge dessen der Mensch seinen Lebensodem hat, welcher ebensowohl sein Geist als seine Seele ist. Die Immanenz des Geistes Gottes im Menschen als Lebensgrundes und Lebenshaltes desselben bleibt also auch bei dieser Lehrform festgehalten[3]. In der Schrift finde ich davon nichts: sie lehrt keine Einwohnung des absoluten Geistes Gottes im Menschen, welche sich von der alles Geschaffene in seiner Besonderheit tragenden Weltgegenwart der Gottheit überhaupt unterschiede, wie denn auch der dafür aus einigen wenigen Stellen, wie Gen. 6, 3. Iob 33, 4. 32, 8., beigebrachte Schriftbeweis sich als dürftig und unzulänglich darstellt. Und was den Wesensbestand des Menschen anlangt, so stimme ich zwar darin vollkommen bei, dass sich Geist und Seele des Menschen wie Primäres und Secundäres unterscheiden, nicht aber darin, dass Geist und Seele substan-

1) In meiner Biblisch-prophetischen Theologie (1845) S. 187—195., wo jedoch, wie schon oben bemerkt, wegen des Strebens, die wesentliche Einheit des geschöpflichen Geistes und der Seele aufrechtzuhalten, der Unterschied beider zu niedrig gewerthet wird.

2) s. daselbst 1, 292—300., vgl. v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist S. 67—69., wo die in v. Hofmanns Schriftbeweis beigebrachten vereinzelten Schriftstellen mit Recht für unzulänglich erklärt werden, um eine über die Schöpfungsthatsache weit hinausgehende Lehre auf sie zu basiren.

3) So lehrt auch Schöberlein: der Mensch besteht aus Leib, Seele und dem dieser immanenten Geiste Gottes, indem er bemerkt (Jahrbb. 1861 S. 24): „Der Geist kann beim Menschen zu den wirklichen Bestandtheilen seines Wesens gerechnet werden, wogegen von den Naturwesen, weil der Geist eine nur über ihnen waltende, ihnen selbst aber unfassbare Macht bildet, zu sagen wäre, dass sie nur aus Leib und Seele bestehen." Die Schrift sagt so nicht und dass der Geist Gottes ein Bestandtheil menschlichen Wesens sein könne, ist ein Widerspruch in sich selber, weshalb Hofmann bei wesentlich gleicher Anschauung folgerichtig die Trichotomie verwirft.

tiell Ein und dasselbe seien. An und für sich schon ist es schwer zu fassen, wie sie sich dann als Bedingendes und Bedingtes unterscheiden könnten, aber es liegen uns auch zwei neutestamentliche Aussagen vor, nämlich 1 Thess. 5,23 und Hebr. 4,12., welche hier vorzugsweise in Betracht kommen, weil sie nicht blos gelegentlich, sondern geflissentlich den menschlichen Wesensbestand benennen, und deren logisch scharfer trichotomischer Wortlaut sich nicht kurzweg mit der Behauptung beseitigen lässt, dass da der Lebensstand des Menschen und insbesondere des Christen nicht nach seinen drei verschiedenen Bestandtheilen, sondern in Voraussetzung von nur zwei Bestandtheilen nur nach seinen drei verschiedenen Beziehungen gemeint sei.

Wir fassen zuerst 1 Thess. 5,23 ins Auge[1]. In dieser Stelle des frühest geschriebenen seiner Briefe nennt Paulus an der Spitze des Segenswunsches Gott „den Gott des Friedens", weil die Sünde Wesensbestand und Gemeinschaft des Menschen in Disharmonie gebracht hat und der Friede, welcher diese Disharmonie aufhebt, Gottes Wille und Gabe ist. Er selbst aber der Gott des Friedens — sagt der Apostel — heilige euch *ὁλοτελεῖς*, lat. *vos totos*, deutsch wie Luther treffend übers.: durch und durch, so dass nichts in euch von der Heiligung unergriffen bleibt, und *ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα* d. i. unversehrten Standes (*integer*) werde euer Geist und eure Seele und euer Leib untadelig bei der Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi (oder: auf diese hin, vgl. Jac. 5,5) bewahret! Der Wunsch des Apostels geht, wie wir Hofm. gern zugeben, freilich nicht dahin, dass sie ganze Menschen bleiben, wohl aber dahin dass sie in der Totalität ihres menschlichen Wesensbestandes so bewahrt bleiben, dass sie, wenn der Herr in richterlicher Herrlichkeit sich darstellen wird, kein Tadel treffe. Und offenbar legt der Ap. in *πνεῦμα*, *ψυχή*, *σῶμα* den menschlichen Wesensbestand auseinander, ja er denkt auch jeden einzelnen der drei Bestandtheile in sich selbst wieder mehrtheilig oder mehrseitig, indem er *ὁλόκληρον* auf jeden einzelnen derselben bezieht.[2] Das ist die Auffassung, die sich jedem Unbefangenen auf-

1) Es gab eine Zeit, wo man diese paulinische Stelle kaum citiren durfte, ohne verdächtig zu werden. So ging es Freilinghausen, der sich in seiner vortrefflichen „Grundlegung der Theologie" (einer populären Dogmatik) da wo er von der Erneuerung und Heiligung spricht darauf bezieht. Der Herausgeber der Vorlesungen J. J. Rambachs über die „Grundlegung" bemerkt (S. 579): „Die *Auctores* der Unschuldigen Nachrichten hatten aus der Anführung dieses Orts eine *Ombrage* geschöpft, als wenn der Herr *Auctor* drey wesentliche Theile des Menschen zu *statuir*en schiene."

2) Der Grundbegriff von *ὁλόκληρος* ist nach Schleussner *cui totum inest quod sorte obtigit.* Ohne Zweifel bed. *κλῆρος* in dieser Zusammensetzung Besitz, Grundstück, Erbe und *ὁλόκληρον* heisst was den ganzen ungetheilten Besitz darstellt, was

nöthigt. Will man sich lieber so ausdrücken, dass der Ap. mit πνεῦμα und ψυχή den innern Lebensstand des Menschen und insbesondere des Christen nach zwei verschiedenen Beziehungen unterscheide, so ist auch das nicht falsch. Denn die drei Wesensbestandtheile, die er unterscheidet, sind keinesfalls drei wesensverschiedene. Entweder gehören Geist und Seele oder Seele und Leib als gleichen Wesens zusammen, und die Anschauung des Ap. ist also im letzten Grunde allerdings dichotomisch. Aber vorausgesetzt, dass er Geist und Seele als die wesensgleiche Innerlichkeit des Menschen ansieht, erscheint es der Nebenordnung der drei anthropologischen Grundbegriffe wenig entsprechend, wenn man dem Ap. die Meinung unterlegt, πνεῦμα und ψυχή seien nur zwei verschiedene Beziehungen jener wesensgleichen Innerlichkeit und nicht zwei verschiedene Bestandtheile derselben. Es bleibt also dabei, dass Paulus drei Wesensbestandtheile des Menschen unterscheidet, auf deren jeden in seiner Weise sich das Werk der heiligenden Gnade erstreckt.

Wie könnte sonst in dem wenn nicht von Paulus selbst geschriebenen doch paulinischen Hebräerbrief 4, 12 von einer Scheidung der Seele und des Geistes, welche Gottes Wort an uns vollzieht, die Rede sein! Diese Stelle, welche neben 1 Thess. 5, 23 als eigentlicher Fundort der paulinischen Anschauung menschlichen Wesensbestandes zu gelten hat, bleibt bei Harless unberücksichtigt, wenn er bekennt[1], in 1 Thess. 5, 23 eine aus andern Stellen des Ap. unerweisliche Trichotomie nimmermehr finden zu können. Hofmann sucht sich dem Zugeständniss, dass hier ψυχή und πνεῦμα zwei gesonderte Bestandtheile menschlicher Natur seien, dadurch zu entziehen, dass er die Genitive ψυχῆς καὶ πνεύματος von ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν abhängen und den Verf. sagen lässt, das Wort dringe bis dahin durch, wo es des innern Lebens sowohl Gelenke als Mark d. i. die geheimen Fugen seines Zusammenhangs und das innerste Mark seines Bestandes durchschneidet und zerscheidet. Aber um den Preis dieses widernatürlich invertirten Ausdrucks die so handgreiflich ausgesprochene trichotomische Anschauung des Verf. aufzugeben, wobei obendrein statt des Doppelbegriffs ψυχῆς καὶ πνεύματος der des „inneren Lebens" untergeschoben wird, können wir uns nicht entschliessen, finden auch darin, dass in ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν bildlich Gemeintes mit dem eigentlich Gemeinten ψυχῆς καὶ πνεύματος zusammengestellt sei, keine Nöthigung zu jener Construction, nach welcher in überkühnem Bilde von Gelenken und

nicht durch Theilung geschwächt ist, also in voller Integrität besteht. Hesychius erklärt es durch σῶον und ὁλοκληρία durch ἕνωσις Einigung, Einheit im Gegensatz zum Zerfall.

1) Ethik (1853. 60) S. 30.

Markmassen (μυελῶν, nicht blos μυελοῦ) des Geistes und der Seele die Rede wäre. Ich halte fest an dem in meinem Commentare zu d. St. Erörterten, dass der Verf. dem Worte Gottes eine secirende Thätigkeit ethischer Art zuschreibt, welche sich auf den ganzen geistig-seelischen und leiblichen Bestand des Menschen erstreckt und dass er sowohl den unsichtbaren übersinnlichen als den sinnfälligen sinnlichen Bestand des Menschen, indem er in jenem ψυχή und πνεῦμα, in diesem die dem Bewegungsleben dienenden ἁρμοί und die dem Empfindungsleben dienenden μυελοί unterscheidet, als zweitheilig ansieht. Zwar findet Riehm[1] meine Beziehung der alles auseinander- und alles blosslegenden Secirarbeit des Wortes Gottes auch auf die menschliche Leiblichkeit „unklar und widerspruchsvoll“, aber wenn in unserem Leibe und seinen Gliedern das Gesetz der Sünde und des Todes herrschend geworden ist, so ist es ja eben das Wort Gottes, welches dieses durchsündete Gefüge zu zerlegen weiss, so wie es in unserer immateriellen Innerlichkeit Seele und Geist nicht blos begrifflich, sondern wesentlich zu sondern und Alles, was da schöpferisch gesetzt oder geburtsweise übererbt oder sonstwie irgendwoher überkommen oder freithätig ausgebildet ist, haarscharf zu analysiren versteht. Indess ist hier nicht der Ort, dies weiter zu erörtern. In dem worauf es hier ankommt, stimmt Riehm mit uns überein. Es ist ziemlich allgemein anerkannt — sagt er[2] — dass der Verf. des Hebräerbriefs, indem er 4, 12 ψυχή und πνεῦμα neben einander nennt als das was den immateriellen Bestand des menschlichen Wesens ausmacht, eine trichotomische Anschauung über das Wesen des Menschen kundgibt.

Obschon aber nach solchen klassischen Schriftstellen, denen v. Rudloff mit Recht auch 1 Cor. 15, 45 zuzählt, Seele und Geist zu sondernde Bestandtheile der menschlichen Innerlichkeit sind, so hat man sich doch davor zu hüten, eine Kluft zwischen ihnen zu befestigen. In dem dermaligen natürlichen Zustande des Menschen hat die Psyche allerdings eine Herrschaft und Selbständigkeit erlangt, welche wie sie einerseits beweist, dass dieselbe nicht identisch mit dem Pneuma sein kann, so andererseits nicht zu dem Beweise gemissbraucht werden darf, dass sie im Verhältniss zum Pneuma das Primäre oder dass sie ein wesentlich von ihm Verschiedenes sei.[3] Nein, Geist und Seele sind nicht verschiedene Wesen. Die Günthersche Schule macht sie dazu, indem sie den Menschen richtig als Synthese von Geistes- und Naturleben fasst, die Psyche aber unrichtig dem

1) Lehrbegriff des Hebräerbriefs (1858) S. 65.

2) Ebend. S. 671.

3) s. die treffenden Bemerkungen bei v. Zezschwitz, Profangräcität u. biblischer Sprachgeist S. 48—50.

letzteren zueignet als höchste Verinnerung der Natursubstanz, als das Vermögen der zum Wissen ihrer selbst gekommenen Begriffsbildung im Unterschiede von der Ideenbildung des Geistes. Die Trichotomie von Plato und Aristoteles ist im Grunde eben diese. Denn die affektuöse und die begehrliche Seele (θυμικὴ und ἐπιθυμητικὴ) sind nach Plato sterblich und er spricht letzterer die Empfindung (αἴσθησις) zu, so dass es wenigstens in der Consequenz seines Systems liegt, diesem sterblichen Doppeltheil der Seele überhaupt die dem Menschen mit dem Thiere gemeinsamen Thätigkeitsformen zuzueignen.[1] Und Aristoteles welcher die ernährende und empfindende Seele (θρεπτικὴ und αἰσθητικὴ) gleichfalls für vergänglich und nur die Vernunft (νοῦς und zwar den νοῦς ποιητικός) für unsterblich erklärt, spricht dieser sterblichen Seele ausdrücklich nicht blos die Begierde (ὄρεξις) zu, sondern auch die sinnliche Wahrnehmung, die Einbildung (φαντασία), die Erinnerung (μνήμη), die Besinnung (ἀνάμνησις) und also alle auch dem Thiere zukommenden Seelenthätigkeiten.[2] Das Neue an der Güntherschen Grundanschauung ist nur die auf das Verhältniss von Geist und Seele angewandte Unterscheidung von Ideen- und Begriffsbildung, obwohl nach Paracelsus' Vorgange schon J. B. van Helmont lehrt, dass der Seele im Unterschiede von dem intuitiv und wesenhaft erkennenden Geiste die *ratio, fomatrix syllogismi, discurrendi sermocinalis facultas* eigne. Die Unterscheidung von sogen. höhern und niedern Seelenvermögen hat, wie wir uns weiterhin überzeugen werden, ihr auch von der Schrift bezeugtes gutes Recht, übrigens aber besteht die falsche Trichotomie gerade in jener Unterscheidung von Geist und Seele, welche diese zwei verschiedenen Wesensbereichen zuweist. Einer Widerlegung dieser Trichotomie aus der Schrift bedarf es eigentlich gar nicht, da sie ganz unvermögend ist, sich aus der Schrift zu begründen. Da נֶפֶשׁ ψυχή nach dem Sprachgebrauch aller biblischen Bücher[3] häufig die ganze Innerlichkeit des Menschen und in häufiger Metonymie die Person ihrem ganzen Innen- und Aussenleben nach bezeichnet, und da die h. Schrift noch häufiger sagt, dass der Mensch aus Leib und Seele, als dass er aus

1) s. Zeller, Die Philosophie der Griechen 2 (1846), 272—274.

2) s. ebend. 2, 486—489.

3) Auch nach dem des Paulus, bei dem nach Krumm *de notionibus psychologicis Paulinis* (1858) ψυχή nichts weiter ist als *vis qua corpus viget et movetur* (gleich der αἰσθητικὴ Philo's und dem ἐπιθυμητικὸν Plato's). Dann wäre der Begriff der Psyche bei Paulus ein anderer als selbst im Hebräerbrief und bei Lucas, und der Ap. bliebe sogar in Aussagen wie Eph. 6, 6. Col. 3, 23. Phil. 1, 27 mit sich selber nicht in Einklang. Krumm lässt ihn auch wirklich in solchen Stellen inconsequenter Weise nach dem vulgären Sprachgebrauch reden. In solche Sackgassen verrennt sich die Lehrbegriffssucht, ohne umzukehren.

Leib und Geist bestehe, so kann im Sinne der Schrift die Seele unmöglich als wesensverschieden vom Geiste der Naturseite des Menschen angehören, wie es denn auch eine schriftwidrige Ansicht ist, dass die Thierseele die „Akme des Selbstverinnerungsprocesses der Natur“ sei, denn alles Leben des Creatürlichen, auch der Thiere, ist nach der Schrift nicht ein aus Selbstwirkung der Materie Hervorgegangenes, sondern von Gott in die Materie Hineingewirktes Ps. 104, 29 s. Iob 34, 14 s., und Josephus (*ant.* I, 1, 2) sagt also in Hinblick auf Gen. 2, 7 ganz richtig: *πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν* d. i. die göttliche Einhauchung war Begeistung und Beseelung in Einem.

Den Dualismus von Natur und Geist halten wir so fest als den Dualismus Gottes und der Welt, und halten demgemäss Leib und Geist des Menschen für verschiedenen Wesens. Die Seele aber gehört auf die Seite des Geistes. Der Wesensunterschied einer menschlichen Naturpsyche und des menschlichen Denkgeistes ist eine schrift- und erfahrungswidrige Erdichtung. Der Dualismus von Psyche und Pneuma, unter welchem der Mensch, ethisch angesehen, seufzet, ist eine Folge der Sünde, welche sein unmittelbar von Gott empfangenes Lebensprincip in sich selbst entzweit hat. Denn es ist Ein Princip, welchem sein leibliches und sein geistiges Leben entstammt. Der Leib ohne Geist ist todt Jac. 2, 26. Es gibt zwischen Geist und Leib keine Naturpsyche, sondern nur ein vom Geiste selbst ausgehendes seelisches Leben. Wir stimmen hier durchaus mit Thomas v. Aquino, dem geistvollen Ausbildner der aristotelischen Grundgedanken. *Impossibile est* — sagt er *p.* 1. *q.* 76. *a.* 3 seiner *Summa* — *in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva, quae vegetativae et sensitivae et intellectivae officiis fungitur.* Man bemerke hier den Begriff *essentia.* Die Vernunftseele und die Leibesseele sind der Essenz, dem Wesen nach Eine.

Auch die Ansicht Göschels[1], dass die Seele von Leib und Geist zumal ausgehe, um beide zu vereinen d. i. den Leib aus dem Fleische zum Geiste zu erheben und den Geist dem Leibe anzueignen, und dass sie, weil es sonst bei dem Dualismus bliebe, ein solches gleicherweise dem Leibe wie dem Geiste entstammendes Drittes sein müsse, ist unannehmbar. Denn 1) wird dabei von der Voraussetzung ausgegangen, dass der Leib schon vor seiner Begeistung ein naturlebendiger Fleischesleib gewesen sei, was nicht allein dem Wortlaute von Gen. 2, 7., sondern überh. der Schriftan-

1) In seiner Schrift „Der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits“ 1856 S. 6 und durchweg (wogegen nach Dante durch göttliche Begeistung der Leibesfrucht entsteht *un'alma sola Che vive e sente e se in se rigira* eine ein'ge Seele, die lebt und fühlt und in sich selber kreiset *Purg.* 25, 70—75).

schauung widerspricht, wonach alles Fleischesleben die Folge des in dem körperlichen Geschöpfe wohnenden Lebensgeistes (נְשָׁמָה, und רוּחַ) ist; 2) ist die Seele zwar das Medium der Herrschaft des Geistes über den Leib, aber nicht die berufene Mittlerin zwischen beiden, und 3) ist ein aus Leib und Geist zumal entstammendes Mischwesen schlechthin undenkbar. Dagegen liesse sich vorstellen, dass der in den irdischen Leib eingegangene Geist die in demselben vorgefundenen Naturkräfte zur Einheit der Seele zusammenfasste, so dass die Seele zwar Naturpsyche, aber durch die Einigung des Geistes mit dem Leibe entstandene wäre. Aber Schriftaussagen wie Mt. 10, 28 und hundert andere wären dann unerklärlich. Es bleibt also dabei: die Seele ist wesenseins mit dem Geiste.

Gehört aber nach der Schrift die Seele nicht auf die Seite der Natur des Menschen, sondern seines Geistes, so ist sie entweder mit diesem ein und dieselbe oder sie ist von ihm ausgegangene Substanz. Wenn derselbe Thomas in seiner *Summa* (*p.* 1 *q.* 77 *a.* 6) sagt: *Cum accidens proprium et per se causetur a subjecto secundum quod est in actu, et recipiatur in eo in quantum est in potentia, constat omnes potentias animae ab ipsius animae essentia emanare*: so erscheinen ihm da die vegetativen, sensitiven, appetitiven, motiven Lebensbethätigungen, welche wir die seelischen nennen, gleicherweise wie die intellectiven, welche wir die geistigen nennen, als rein accidentelle Emanationen aus dem potentiell dazu befähigten Wesen der Seele oder (wenn wir seine Aussage in unsere Ausdrucksweise umsezzen) die Seele (Psyche) gilt ihm nur als Accidens des Geistes (Pneuma), nur als eine Summe leiblich vermittelter und bestimmter Acte, die der Geist aus sich heraussetzt und in sich zurücknehmen kann. Wenn wir hingegen die Frage erheben, ob Seele und Geist nicht vielmehr substantiell zu unterscheiden seien, so fassen wir *substantia* nicht als ein und dasselbe mit *essentia* — denn dass in diesem Sinne Geist und Seele gleicher Substanz seien, haben wir ja so eben erst der Güntherschen Schule entgegengehalten —; auch wollen wir unter *substantia* nicht verstanden haben was den Grund seines Seins in sich selbst hat (*quod nulla alia re indiget ad existendum*) — denn abgesehen davon, dass in diesem Sinn überhaupt keine Creatur anders als nur beschränkter Weise Substanz ist, erkennen wir der Seele von vornherein kein anderes als vom Geiste abgeleitetes und abhängiges Dasein, also keine Subsistenz im Sinne der Selbstständigkeit zu; sondern indem wir Wesen als so oder so bestimmtes Sein und Substanz als wirklich und bleibend und besonders Seiendes unterscheiden, setzen wir Substanz dem Accidens und insbes. dem accidentellen Actus entgegen, und fragen, ob denn in Wahrheit das was wir Seele im Unterschiede vom Geiste nennen nichts weiter sei als die auf die Leiblichkeit bezogene Ac-

tualität des Geistes oder, mit Tertullian zu reden, ob man die geistig-seelische Innerlichkeit des Menschen für *uniformis duntaxat substantia* und die Seele für nichts weiter als *substantiae officium* d. i. die Selbstbethätigung der Geistessubstanz zu halten habe. Diese Frage glauben wir im Sinne der Schrift verneinen und, wie mit uns v. Rudloff, sagen zu müssen: Geist und Seele sind Eines Wesens, aber verschiedene Substanzen.[1] Will man dafür lieber sagen, die Seele sei ein zwar nicht substantiell, aber potentiell selbständig Drittes zwischen Geist und Leib, ihrem Wesen nach auf die Seite des Geistes gehörig, so sind wir auch dem nicht entgegen.[2] Die Hauptsache worauf es ankommt ist dies, dass die Seele, nenne man sie Substanz oder Potenz, nicht der Geist selbst, sondern ein von ihm bedingtes, obwol ungleich näher als der Leib stehendes Anderes ist. Wir wollen das nicht aus einzelnen Stellen beweisen, wo Seele und Geist neben einander genannt und von einander unterschieden werden (wie Jes. 26, 9); die Hauptbeweiskraft liegt einerseits in Gen. 2,7., wonach die menschliche Seele sich ebenso verhält zu dem eingehauchten geschöpflichen Lebensodem, wie die thierische Seele zu dem die Wasser des Chaos überschwebenden absoluten Geiste, andererseits in den unläugbar biblischen Anschauungen, dass infolge der Sünde der menschliche Geist in Seele und Fleisch versunken und der Mensch, der aus dem Stande der *ψυχὴ ζῶσα* in den Stand des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* übergehen sollte, anstatt *πνευματικὸς* zu einem *ψυχικὸς* und *σαρκικὸς* geworden ist, und ferner: dass ebendes-

1) Mein Recensent in der Katholischen Literatur-Zeitung 1855 Nr. 48 nennt meine Ansicht, dass die Seele vom Geiste emanire und wohl kein verschiedenes Wesen, aber eine von dem Geiste verschiedene Substanz sei, falsch und widervernünftig, indem er bemerkt: „*Capiat qui capere potest.* Denn abgesehen davon dass es eine Frage ist, ob ein creatürlicher Geist aus sich emaniren kann, so wäre doch das Emanirte unmöglich eine andere neue Substanz, gleichwie ja auch bei der Trinität die drei Personen nicht verschiedene Substanzen sind.“ Diesem Einwurf glaube ich nun in obiger näherer Erklärung begegnet zu sein. Was die Emanation betrifft, so wird von meinem Rec. zugegeben: 1) dass in der h. Schrift Geist und Seele des Menschen sich nirgends als wesenhafte Gegensätze gegenüberstehen; 2) dass die Seele des Menschen nicht als selbstständige Monade neben den Geist gestellt wird; ich füge hinzu 3) dass sie nichtsdestoweniger beide wie Bedingendes und Hervorgebrachtes unterschieden werden und dass sich mir eben aus diesen drei Sätzen der Schluss ergibt, dass die Seele in emanativem Verhältniss zum Geiste steht. Uebrigens ist *emanare* allerdings ein nicht recht sachgemässer Ausdruck. Die Namen רוח (נשׁמה) und נפשׁ führen eher auf *spirare.* Aber beide Ausdrücke sind eben nur Naturbilder für Uebersinnliches.

2) So v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist S. 49 vgl. 37, wo *πνεῦμα* vollkommen richtig definirt wird als die oberste, alle Kräfte der Seele und des Leibes in Kraft des eignen Zusammenhanges mit Gott zusammenhaltende, regierende, durchdringende Geistesmacht.

halb, weil der Geist in unmittelbarerer causaler Beziehung zu Gott steht, alle auf Erlösung abzweckende Gotteswirkungen sich zunächst an רוּחַ *πνεῦμα* wenden und von da erst zu נֶפֶשׁ *ψυχὴ* gelangen, denn wenn Gott sich offenbart, wendet er sich an den Geist des Menschen und wenn er den Menschen dem alten Wesen der Sünde entnimmt, so ist es sein Geist welcher erneuert wird (z. B. Ps. 51, 12. Tit. 3, 5). Nicht als ob die Seele bei solchen Gotteswirkungen unbetheiligt bliebe, aber sie entscheiden sich im Geiste, um dann in der Seele sich zu concentriren, und es ist daraus zu schliessen, dass sie zwar aus der Wesenheit des Geistes stammenden, aber nicht mit ihm schlechthin identischen Bestandes oder, wie wir lieber sagen, dass sie nicht mit dem Geiste einunddieselbe, sondern in secundärem Verhältniss zu ihm stehende Substanz ist. Sie ist mit ihm Eines Wesens, aber nicht Ein Sonderwesen, wie der Sohn und der Geist mit dem Vater Eines Wesens sind, aber doch nicht gleiche Hypostasen.

Dieses innergöttliche Verhältniss ist jedoch durchaus nicht das hierin prototypische. Wenn Justin (*fragm. de resurrectione carnis*) sagt: *οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος* und wenn Irenäus die Seele *spiritus velut habitaculum* nennt, so deuten sie auf ein anderes prototypisches Verhältniss, und wenn Philo (*de opificio mundi*) den Menschen in Bezug auf die Kräfte seiner Seele *βραχὺς εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν οὐρανὸς* nennt oder wenn Petrus in den clem. Homilien XVI, 12 von der ewigen Weisheit sagt: *ἥνωται ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ*[1], so ist da der wahre Sachverhalt noch unverhohlener angedeutet: die menschliche Seele verhält sich zum menschlichen Geiste, wie die göttliche Doxa sich verhält zum dreieinigen göttlichen Wesen. Es ist das eine Gleichung welche allerdings nicht geradezu in der Schrift vollzogen wird[2], aber zu welcher sie alle nöthigen Prämissen darreicht. Denn wenn die menschliche נְשָׁמָה (= רוּחַ) eine Leuchte Jehova's ist Spr. 20, 27 und wenn der Herr den Geist des Menschen *τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ* Mt. 6, 23 (vgl. 1 Cor. 2, 11) nennt, was kann da die Seele, da sie sich nach dem durchgängigen Sprachgebrauche der Schrift

1) s. darüber Möller, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes (1861) S. 471.

2) Sie würde beinahe geradezu vollzogen, wenn Ps. 24, 4 nach urspr. Texte zu übers. wäre: „wer nicht ausspricht zu Eitlem meine Seele", denn Seele Gottes wäre dann hier s. v. a. Name Ex. 20, 7 und also Wesensoffenbarung Gottes, wie auch Jer. 51, 14 בְּנַפְשׁוֹ *per animam suam* durch בִּשְׁמוֹ *per nomen suum* erklärt wird. Das Chethîb: „wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele" lautet freilich natürlicher. Aber das Keri נַפְשִׁי ist alt und anerkannt von den ältesten Zeugen (auch LXX Cod. Vat. *τὴν ψυχήν μου*); nur Elias Levita verwirft es, aber auf Grund einer missverstandenen Masora (s. Bär's *Psalterium Hebr.* p. 130). Norzi, dessen kritischem Berichte ich früher folgte, wie auch Hupf. z. d. St., entstellt den Thatbestand.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

zum Geiste wie Leben zum Lebensprincipe und also wie Gewirktes zum Wirkenden verhält, Anderes sein als das *ἀπαύγασμα* dieses Lichtes? Und da der menschliche Geist, wie sich aus seinem Ursprunge von selbst versteht und wie 1 Cor. 2,11 vgl. Spr. 20,27 ausdrücklich sagt, der sich selbst wissende ist, wie könnte נֶפֶשׁ *ψυχή* so ganz gewöhnlich das Gesammtleben, die ganze Innerlichkeit, die Person des Menschen bezeichnen, wenn sie nicht die Selbstäusserung und so zu sagen das Spiegelbild des Geistes, die ihm wesensgleiche Sphäre seines Sichselbstwissens wäre? נֶפֶשׁ heisst in allseitigem Sinne die Person, nicht weil die Seele das Personbildende des Menschen, sondern weil sie das Geist und Leib vermittelnde Band und die eigentliche Gestalt seiner Persönlichkeit ist. Der Geist ist der Einhauch der Gottheit und die Seele ist der Aushauch des Geistes. Der Geist ist *spiritus spiratus* und beseelt den Leib als *spiritus spirans*. Der Geist ist das dem Leibe zum Zwecke seiner Beseelung eingeschaffene Lebenscentrum und die Seele ist die Eradiation dieses Lebenscentrums[1]. Der Geist ist (man merke wohl!) das Innere der Seele und die Seele ist das Aeussere des Geistes; denn es gibt nichts Inneres ohne Aeusseres und nichts Aeusseres ohne Inneres. Sie ist die nach der Seite des Leibes hin ausgestrahlte Doxa des Geistes, sein immaterieller Selbstleib, mittelst dessen er die materielle Leiblichkeit mit den in ihr webenden Kräften beherrscht, wie die Gottheit mittelst ihrer Doxa die Welt erfüllt und durchwaltet. Darum heisst die Seele im A. T. auch geradezu כָּבוֹד Gen. 49, 6 (wo als *fem.* construirt, weil s. v. a. נֶפֶשׁ) Ps. 7, 6. 16, 9.[2] 30, 13. 57, 9. 108, 2., denn der Geist ist das Ebenbild der dreieinigen Gottheit, die Seele aber ist das Abbild dieses Ebenbildes und verhält sich zum Geiste, wie die *ἑπτὰ πνεύματα* sich zum Geiste Gottes oder zu Gott dem Geiste verhalten.

Wie tiefgreifend dieser Parallelismus ist, wird sich zeigen wenn wir nun den psychischen Anfang des Menschen in ethischer Hinsicht betrachten.

1) Inwiefern Geist und Seele sich wie Centrum und Peripherie verhalten, können wir es auch wie Philo im 1. B. *de opificio mundi* ausdrücken: der Geist ist, so zu sagen, die Psyche der Psyche, wie der Augapfel im Auge (*νοῦν ἐξαίρετον ἐδωρεῖτο ψυχῇ τινα ψυχὴν καθάπερ κόρην ἐν ὀφθαλμῷ*). Und inwiefern die Seele dem Geiste als Mittel der Selbstbezeugung und des Wirkens nach der kosmischen Seite hin dient, können wir sagen: die Seele ist wie der Wagen (die Mercaba) des Geistes und dieser ihr Lenker (*νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς ἡνίοχος ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιστήσας Constit. apost.* VII, 34, 3).

2) Vergleicht man diese Psalmstelle mit 1 Thess. 5, 23., so entspricht לֵב dem *πνεῦμα* (*νοῦς*), כָּבוֹד also der *ψυχή*, welche, wie Hupf. bemerkt, so genannt wird entw. als des Menschen kostbarstes Gut oder als Abglanz des göttlichen כבוד. Wir entscheiden uns für das Letztere. Ebenso Böhner, Naturforschung und Kulturleben (1858) S. 21., der sich uns hierin anschliesst.

Der psychische Anfang in ethischer Hinsicht.

§. 5.

Wenn die Seele sich zum Geiste verhält, wie die Doxa zu Gott, von dem die Schrift sagt *πνεῦμα ὁ θεός* (Joh. 4, 24), so sollte man meinen, dass Adam wie er geschaffen war sich sofort auch im Stande der Verklärung befunden habe. Aber das anzunehmen wehrt uns nicht blos 1 Cor. 15, 45 ss., sondern die gesammte Schrift. Verklärung gilt ihr überall nicht als Anfang, sondern als Ziel des Menschen. Der Apostel formulirt es so: *οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.* Was diese These besagt, folgt auch mit Nothwendigkeit aus dem Wesen des Menschen als geistleiblichen Geschöpfes. Denn 1) das Wesen des Menschen besteht ja nicht allein in dem gottesbildlichen und in der Seele abbildlich sich spiegelnden Geiste, es befasst auch den Leib von Erde, welcher, wie wir §. 2 gezeigt haben, nicht unmittelbar nach Gottes Bilde, sondern nur für persönliche Vereinigung mit dem gottesbildlichen Geiste geschaffen und zu gleicher Gottesbildlichkeit verklärt zu werden bestimmt war.[1] Wenn dieser Leib die ausgeflossene Doxa der Seele wäre, wie die Seele die ausgeflossene Doxa des Geistes ist, so möchte man meinen, dass das Dasein des erstgeschaffenen Menschen sofort ein verklärtes gewesen. Aber der Leib war ja eher geschaffen, als der Geist; der Anfang des Daseins des Menschen war also Unbewusstsein, die Basis seines Wesensbestandes war ein seinem Wissen und Wollen zuvorgekommenes, in sich selber dunkles und blindes Sein, welches zu beherrschen und zu lichten die Aufgabe des Geistes war. Diese Aufgabe war aber keine physische, obgleich auf die anerschaffene Physis bezügliche, sondern vor allem eine ethische. Es war eine im eigentlichsten Sinne geistliche Aufgabe. Denn 2) um sie zu lösen, hatte der Mensch einerseits in der Gemeinschaft Gottes zu verbleiben, andererseits der ihm angeschaffenen materiellen dinglichen Leiblichkeit gegenüber die Würde seiner geistigen persönlichen Freiheit zu wahren. Die Erreichung des Standes der Verklärung war also nicht ohne eine zwiefache selbsteigne Bethätigung des Menschen möglich,

1) Die Gegenbemerkung meines Elberfelder Kritikers, dass der Leib so gewiss auch gottesbildlich geschaffen sei, als er zur organischen Einheit menschlichen Wesens gehört, denn „in den Mechanismus, die Composition sind wir erst nach dem Fall gekommen", kann ich nicht anerkennen. Der Mensch ist ursprünglich ein Compositum, der Tod Decomposition, die Auferstehung Recomposition, so aber dass in dem Stande pneumatischer Leiblichkeit die Composition so gut wie aufgehoben ist. Die organische Einheit des Menschen fordert in Betreff des Leibes nur communicative, nicht unmittelbare Gottesbildlichkeit.

welche nicht blos als Mittel zu dem Zwecke der Verklärung, sondern als zu dem Ziele der Verklärung führender Selbstzweck zu denken ist. Da es aber dem Begriffe eines freien Wesens widerstreitet, dass ihm irgend ein Thun, eine That anerschaffen wird, so ist der Mensch wie ihn Gott sein Schöpfer entliess nur als mit der Anlage zu jener zwiefachen Bethätigung versehen zu denken; er befand sich zwar nicht im Stande schlechthinniger sittlicher Indifferenz, sondern er war gut טוֹב in jeder Beziehung, aber die Wirklichkeit dieses Guten war in ethischer Beziehung doch nur eine potentielle, noch keine actuelle; er war heilig, aber noch nicht *actu,* sondern nur *potentiâ.* Seine Verklärung hing von der Umsetzung dieser potentiellen Heiligkeit in actuelle ab.

Man würde irren, wenn man meinte, dass die Heraussetzung der Seele aus dem Geiste der erste Schritt dieser Actualität gewesen wäre. Nein — der Mensch trägt auch hierin das starke Gepräge des Gegensatzes, in welchem das Creatürliche als solches zum Göttlichen steht. Man hat die Frage gestellt: „Wie bedurfte doch die Leiblichkeit des Menschen, ehe die Sünde in sie eingedrungen war, der Verklärung durch den Geist?“ Ebendeshalb weil, auch abgesehen von der zwischeneingekommenen Sünde, der Mensch auf dem Wege zeitlicher Entwickelung jener Klarheit relativ theilhaft werden sollte, welche Gott von Ewigkeit her als immer vollendete besitzt. Man hat weiter gefragt: „Warum durchleuchtete das Licht des Bewusstseins, das mit dem Hauche des Geistes in das leibliche Sein kam, dieses nicht alsbald vollkommen?“[1] Ebendeshalb weil überhaupt keiner Creatur ihr Wesen dergestalt licht ist, wie Gotte das seine, nicht dem Engel, geschweige dem geistleiblichen Menschen. Wie das menschliche Dasein seine Bedingtheit dadurch bekundet, dass es mit Unbewusstsein anhebt, so ist es auch mit der menschlichen Seele ganz anders als mit der göttlichen Doxa. Diese ist das Product eines gewussten und gewollten Processes, der menschliche Geist aber findet sich vor nicht nur in einem ohne sein Wissen und Wollen vorhandenen, sondern auch ohne sein Wissen und Wollen beseelten Leibe. Die Existenz des Leibes des Menschen nicht nur, sondern auch seiner Seele ist eher, als der Anfang seines actuellen Bewusstseins. Denn indem der Mensch den Lebensodem überkam durch schöpferische That, wurde er lebendige Seele infolge ebendieser schöpferischen That. Als er zum ersten Male den Ichgedanken dachte, war es die Totalität seines ohne sein Zuthun entstandenen, in Geist, Seele und Leib bestehenden Wesens, welche er in diesem Ichgedanken zusammenfasste. Die Verklärung des Menschen sollte und konnte nun aber nicht

1) Diese Fragen stellt A. Schubart in der Pädagogischen Revue 1857 S. 223 s.

ohne Wissen und Wollen seines Geistes erfolgen. Gott hatte es dem Menschen an nichts fehlen lassen, um verklärungsfähig zu sein, aber um verklärt zu werden, kam es darauf an, dass er es nun auch an sich selbst nicht fehlen liesse.

Diesen Fortschritt von Verklärungsmöglichkeit zu Verklärungswirklichkeit bezeichnet der Apostel als Fortschritt von *ψυχὴ ζῶσα* zu *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Der Mensch war psychisch geschaffen, aber mit der Bestimmung und Anlage, pneumatisch zu werden. Der Schwerpunkt seines Anfangs lag in der sein Geistesleben und sein Leibesleben verbindenden Seele, mittelst welcher Geist und Leib in einem Wechselverhältniss standen, dessen Ziel des Leibes Verklärung war. Das zu immer grösserer Intensität gelangende Leben des Geistes sollte die Seele und mittelst dieser den Leib zum Spiegelbilde seiner selbst machen, so dass das Doppelleben des Menschen, wie es natürlicher naturnothwendiger Weise die Seele zum Bande hat, so auf ethischem freithätigem Wege den Geist zum allesbestimmenden und allesdurchdringenden Princip bekäme.

Um den Stand der *ψυχὴ ζῶσα,* in welchen, und den Stand des *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, auf welchen hin der Mensch geschaffen war, recht zu würdigen, müssen wir bedenken, dass der Ausgang der Seele vom Geiste ebensowenig eine einmalige einmal für immer fertige Thatsache ist, wie der Ausgang der Doxa von Gott. Die Seele hat so wenig als die Doxa Gottes ein von ihrem Ursprunge abgelöstes und zu ruhiger fertiger Zuständlichkeit erstarrtes Dasein, das Ausgehn der Seele vom Geiste ist ein fortwährender in stetem Vollzuge begriffener Process, dessen Fortgang sich von dem schöpferischen Anfang nur dadurch unterscheidet, dass, nachdem der Mensch einmal geschaffen ist, beide ohne zeitliches Vor und Nach ein schlechthin gleichzeitiges und unter gleiches Entwickelungsgesetz gestelltes Dasein haben. Dass wir uns aber das Sein des Geistes und sein Erscheinen als Seele nicht als starre Zuständlichkeit, sondern als lebendigen Process zu denken haben, folgt schon mit Nothwendigkeit aus dem unauflöslichen Zusammenhange, in welchem Geist und Seele mit einander stehen, und aus dem in den Benennungen רוּחַ (נְשָׁמָה) und נֶפֶשׁ liegenden Merkmal immerwährender Actualität. Wenn es sich wirklich so verhält, so ergibt sich daraus, dass die gottgesetzte Gestaltung des Wechselverhältnisses von Geist und Seele, worin der Mensch im ersten Augenblicke des Selbstbewusstseins sich vorfand, von da an in die Macht seiner Freiheit gestellt war. Die Seele, wie sie Gott mittelbar mit dem Geiste geschaffen, war das in der Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte harmonische Spiegelbild des gottesbildlichen gottverbundenen Geistes, ausgegangen von ihm und ihm selbstlos zugekehrt; sie war, wenn ich mich eines natürlichen Analogons

bedienen darf, die reine und schöne siebenfarbige Brechung seines Lichtes. Der Wesensbestand des Menschen trug den Stempel der Heiligkeit. Die Seele war das Bild des Bildes Gottes und der Leib sollte es werden, indem das gottgesetzte Verhältniss des Geistes zur Seele, zu immer grösserer Intensität erstarkend, sich auch über die Leiblichkeit verbreitete. Die Entscheidung aber darüber, ob es geschehen werde oder ob nicht, lag versenkt im Geheimniss der menschlichen Freiheit.

Bis hierher haben wir den Menschen in dem Zustande vor seiner geschlechtlichen Differenzirung betrachtet. Denn wie die Menschengeschichte ohne Einheit des Anfangs und also des Zusammenhangs sein würde, wenn Gott (obwohl sein ewiges Absehen auf eine aus Vielen bestehende Menschheit gerichtet war) viele Menschen auf einmal geschaffen hätte, so hat er den Menschen gleich Anfangs auch nicht paarweise geschaffen, weil erst nachdem der Mensch als Einer geschaffen war die Vereinigung des männlichen und weiblichen Princips in dem Einen als לֹא־טוֹב offenbar wurde. Aber wie? Vereinigung des männlichen und weiblichen Princips?! — Wir lassen dabei ausser Betracht, dass auch jetzt noch die geschlechtliche Bestimmtheit des Menschen sich aus einem Zustande der Unentschiedenheit und des Schlummers nur nach und nach zu gegensätzlicher Halbheit herausbildet, worauf der Dichter deutet wenn er sagt:

> Sieh in dem zarten Kind zwei liebliche Blumen vereinigt,
> Jungfrau und Jüngling, sie deckt beide die Knospe noch zu —

wir verweisen nur auf die bedeutsame Thatsache des Uranfangs, dass das Weib aus Adam geschaffen und Adam erst infolge dessen der Mann des Weibes geworden ist. Was also im Weibe verselbstständigt ward, war vorher in Adam. Wir sagen: es war in ihm, nicht: an ihm; denn ein Blick auf Schriftaussagen wie Lc. 20,35 s. 1 Cor. 6,12 ss.,[1] welche die Aufhebung des leiblichen Geschlechtsunterschieds im Jenseits in Aussicht stellen, belehrt uns, da das Ende die Vollendung des Anfangs ist, dass Adam äusserlich geschlechtlos war.[2] War er aber äusserlich geschlechtlos, so geschah

1) Keil, Genesis S. 49, will diese Stelle für das was wir ihr mit Hofmann entnehmen nicht gelten lassen, aber der Ap. sagt (freilich mit Bezug auf Nährung und Verdauung), dass der Bauch zu Verrichtungen bestimmt ist, mit denen er selbst aufhören wird, und da er 1 Cor. 12, 23 unter den Gliedern ἀσχήμονα anerkennt und dabei ohne Zweifel an die Absonderungs- und Geschlechtsorgane denkt (s. Burger, Corintherbr. 1 S. 174), so verneint er 1 Cor. 6, 13 die Verewigung des Bauches in beiderlei Hinsicht.

2) Wir können uns aber von dem Leibe Adams vor Schöpfung des Weibes keine Vorstellung machen, ohne (wie z. B. die Phantastereien der Bourignon zeigen) ins Monströse zu verfallen. „Der Mensch ist vermöge der ihm verliehenen Macht des Denkens nur befähigt, die in dem Weltall ausgesprochenen und sichtbaren Gedanken

die geschlechtliche Differenzirung durch Scheidung von Gegensätzen, die bis dahin nicht äusserlich an Adam, sondern innerlich in ihm vereinigt waren, und die leiblichen Geschlechtsunterschiede sind nur die äussere Erscheinung des in Gemässheit jener inneren Scheidung gewandelten leiblichen Organismus. Die psychologische Wichtigkeit der geschlechtlichen Differenzirung versteht sich nach diesen Prämissen von selber.

Die geschlechtliche Differenzirung.

§. 6.

Waren die Gegensätze von Männlich und Weiblich oder vielmehr die der Scheidung von Männlich und Weiblich zu Grunde liegenden Gegensätze vor ihrer Verselbstständigung in dem Menschen vereinigt, so fragen wir nun, worin sie bestanden. Die Antwort liegt nicht ferne. Das männliche Princip im Menschen war der Geist und das leibliche war die Seele. Diese Behauptung stünde freilich auf schwachen Füssen, wenn sie nur in dem grammatischen Geschlechtsunterschied der beiden deutschen Benennungen ihren Anlass hätte, obgleich es immer bemerkenswerth ist, dass dieser Geschlechtsunterschied auch im Lateinischen (*animus* und *anima*) und gewissermaassen im Griechischen (*πνεῦμα, λόγος, νοῦς* und *ψυχή*) ausgeprägt ist, so wie dass im Hebräischen נֶפֶשׁ nur einigemal mittelst einer *constructio ad sensum* männlich vorkommt, wogegen רוּחַ nicht minder als männliches, wie als weibliches Wort gebräuchlich ist (s. z. B. 1 K. 19,11. Ps. 51,12 und bes. Gen. 6,3: nicht soll walten mein Geist d. h. der ihm verliehene im Menschen immerfort, da ja er, der Mensch, Fleisch ist). Der Hauptbeweis unserer Behauptung liegt darin, dass der Unterschied des Weibes vom Manne in allen Grundzügen mit dem Unterschiede der Seele vom Geiste zusammentrifft. Vergleichen wir die Aeusserlichkeit des Mannes und Weibes, so ist das Aussehn des Mannes in dem Maasse schön, als es das Gepräge eines edlen Geistes trägt, und das Aussehn des Weibes in dem Maasse, als eine schöne Seele sich darin versichtbart; wahrhafte männliche Schönheit ist wie das durchsichtig gewordene Wesen des Geistes selber und wahrhafte weibliche Schönheit wie das durchsichtig gewordene

in sich zu wiederholen, nachzubilden und zu erkennen; ursprünglich erschaffen kann er nichts, kein Sonnenstäubchen, keine Anschauung, keinen Gedanken." P. Jessen, Psychologie (1855) S. 70. Wenn also Noack höhnisch auf die Gestalt des Keimlings vor dem vierten Schwangerschaftsmonat verweist (Psyche 1860 S. 339), so trifft uns dieser Hohn nicht, und wenn er fragt, ob die Thiere jener nebelhaften Urzeit gleichfalls als geschlechtlos vorzustellen seien, so dient zur Antwort, dass es aus obigen Gründen eben nur der Mensch ist, der nach der biblischen Schöpfungsgeschichte nicht sofort paarweise geschaffen wurde.

Wesen der Seele selber, weshalb der sinnvolle griechische Mythus die Seele ihren tiefsten und zartesten Zügen nach in der weiblichen Gestalt der Psyche personificirt hat. Das Verhältniss des Weibes zum Manne ist die Abprägung des secundären receptiven Verhältnisses der Seele zum Geiste. Wie Geist und Seele unterscheiden sich Mann und Weib durch selbstbewusste Thatkraft und hingebendes Dulden. Die dem Wollen, Denken und Empfinden des Geistes entsprechenden seelischen Vermögen des Begehrens und Sehnens, Vorstellens und Imaginirens, Fühlens und Ahnens und die dem Verhältniss des Aeussern zum Innern, in welchem die Seele zum Geiste steht, entsprechenden Eigenschaften sinnlicher Erregbarkeit, beweglicher Lebhaftigkeit, feiner Beobachtungsgabe und der Richtung auf das Einzelne und Besondere[1] sind im Weibe vorherrschend. Und wie der Geist nur durch die Seele mit der Natur zusammenhängt, die Seele aber mit allen ihren Kräften in den Naturzusammenhang verflochten ist, so ist das Leben des Weibes vielfacher und fester mit dem Gesammtcreaturleben verkettet und auch instinktiver und unfreier von der Naturbasis der eignen Gattung abhängig, als das des Mannes. Wir sagen das, ohne irgendwie durch die jüdische Kabbala auf diese Gedanken geleitet zu sein. Dass aber diese in das Verhältniss des Weibes zum Manne ungemein tiefe Blicke gethan hat, ist von Molitor dargethan worden. Nach ihr bildet der Mann das positive, selbstthätige, produktiv-wirkende und von Innen nach Aussen sich expandirende Princip, der נְשָׁמָה d.i. dem Geiste entsprechend. Das Weib dagegen ist der umgekehrte Mann; in ihr überwiegt das negativ-thätige von Aussen nach Innen, von der Peripherie zum Centrum gewendete, im Aufnehmen und Empfangen sich darlebende Princip, der נֶפֶשׁ d.i. der Seele entsprechend; der von der Natur unabhängigere Mann stellt die geistige, ideelle, sonnenhafte Seite und das Weib die seelische, reale, mondhafte Seite dar; in jenem liegt das Mysterium des Geistes, in diesem das Mysterium der Natur verborgen. Es sind das nur die äusserlichsten Umrisse der in der Kabbala niedergelegten und von Molitor trefflich wiedergegebenen Beobachtung über den Unterschied der beiden Geschlechter.[2] Eine Bestätigung dieser Vertheilung des geistigen und seelischen Princips auf Mann und Weib liegt unter Anderem auch darin, dass wo in der h. Schrift Selbstgespräche vorkommen nirgends der Geist angeredet wird. Ueberall redet dieser als der stärkere mannhafte Theil des Menschen zu

1) s. v. Thrämer, Grundzüge S. 57. Ausser den hier gegebenen Unterschieden der Natur des Mannes und Weibes finden wir in dieser anspruchsvollen Schrift nichts der Hinweisung Werthes.

2) s. die auszüglichen Mittheilungen aus dem 3. Bd. (1839) von Molitors Philosophie der Geschichte bei v. Rudloff, Lehre vom Menschen S. 122—126.

der Seele als dem *σκεῦος ἀσθενέστερον* Ps. 43. 44. 103. 104. 116, 7. Jer. 4, 19. Lc. 12, 19 vgl. Ps. 11, 1. 16, 2. 131, 2. Auch wenn David Ps. 57, 9 sagt: „Wache auf, meine Ehre“ nennt er כְּבוֹדִי seine Seele.[1]

Dies erwägend sagen wir, ohne uns auf die Kabbala berufen zu dürfen, mit Tertullian (*de anima c.* 41), dass das Verhältniss von Geist und Seele sich einem *connubium* vergleicht, indem der Geist des Menschen, mit Augustin (*LXXXIII quaest. qu.* 64) zu reden, *quodammodo animae quasi maritus* ist[2] und folgern weiter, dass das innerliche Wechselverhältniss des Geistes und der Seele, dieser Mutter des Lebens, durch die Schöpfung des Weibes eine dem Menschen äusserliche Darstellung bekommen hat. Ob diese Veräusserlichung nothwendig war, damit der Mensch sich fortpflanze, ist eine dogmatische Frage, die uns hier nichts angeht. Psychologisch wichtig ist uns nur dies dass der leibliche sexuelle Unterschied die Versinnlichung eines inneren ist, welcher darin besteht, dass der Mann als solcher seine Bestimmtheit von der Prävalenz des Geistes und das Weib als solches ihre Bestimmtheit von der Prävalenz der Seele hat.[3] Beobachtung und Schrift bestätigen das. Die Beobachtung bestätigt es, denn abgesehen von dem bereits Bemerkten gründet die schöpferisch begründete Abhängigkeit des Weibes vom Manne, wie wohl Niemand läugnet, darin dass der Mann vorherrschend geistig angelegt ist. Die Schrift bestätigt es noch direkter als in den erwähnten Winken durch die Entstehungsgeschichte des Weibes, denn aus der untersten Rippe Adams wurde das Weib gebaut, also aus Bein und Fleisch der Leibesgegend, wo, wie wir weiterhin sehen werden, die vorzüglichsten Organe des Seelenlebens liegen. Und der Versucher naht sich gerade ihr, weil er in ihr wegen des vorwaltenden Seelenlebens selbstisches an sinnlichem Reize entzündetes Begehren, wo-

1) Wie כָּבוֹד, so ist auch יְחִידָה Ps. 22, 21. 35, 17 ein Name der נֶפֶשׁ. Er bedeutet nicht blos die Seele des Verworfenen oder Angefochtenen als von Gott und Menschen verlassene, sondern, wie das Parallelwort נַפְשִׁי und die Analogie von כָּבוֹד zeigen, die Seele im Allgemeinen als die einzige d. i. nicht doppelt vorhandene und also theuerwerthe, weil unersetzliche. Die Benennung ist nicht nach Ps. 25, 16., sondern nach Gen. 22, 2. Richt. 11, 34 zu erklären. So LXX: *τὴν μονογενῆ μου* und Vulg.: *unicam meam.* Isychius zu Lev. 19, 29 sagt: *anima nostra nobis filia unigenita est.* Die Uebers. *μονογενῆ* ist bedeutsam. *Μονογενὴς* ist nach Weish. 7, 22 ein Beiname der Sophia. Wie sie zu Gott, so verhält sich die Seele zum Geiste.

2) Der Satz, den die Väter öfter aussprechen: *anima sexum non habet* bleibt nichtsdestoweniger wahr in dem Sinne, in dem sie ihn meinen.

3) Es ist dasselbe was Joannes Scotus meint wenn er *de divisione naturae* IV, 18 sagt: *Naturae humanae vir est intellectus, qui a Graecis vocatur νοῦς, mulier sensus, qui feminino genere αἴσθησις exprimitur,* denn der Mensch besteht nach seiner Lehre *ex corpore h. e. formata materia visibili, et anima h. e. sensu et ratione, et intellectu, et vitali motu* (ebend. §. 11.). Und das alles findet sich wörtlich so schon bei Philo.

durch das göttliche Verbot in den Hintergrund gedrängt werde, eher als im Manne zu erregen hofft. Sie ist auch nicht ohne den gottesbildlichen Geist, aber sie hat ihn nicht unmittelbar aus Gott, sondern mittelbar durch Gott vom Manne. Ihr Lebensfeuer ist entzündet an dem des Mannes אִישׁ, dessen Name mit אֵשׁ verwandt ist.[1] Sie ist ganz und gar ἐξ ἀνδρὸς, wie sie διὰ τὸν ἄνδρα ist. Der Mann ist, wie Paulus 1 Cor. 11, 7 sagt, unmittelbar εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ, das Weib aber ist δόξα ἀνδρός, wozu Grotius treffend bemerkt: *minus aliquid viro, ut luna lumen minus sole.* Wie die Seele aus dem Geiste stammt (*anima ex animo*), so stammt das Weib aus dem Manne, und wie die Seele das Bild des Bildes Gottes ist, so ist das Weib die Doxa der Doxa des Mannes. Und wie nach 1 Cor. 11, 3. Eph. 5, 23 Gott Christi Haupt und Christus des Mannes Haupt ist, so ist der Mann des Weibes Haupt, und das rechte Verhältniss des Weibes zum Manne ist, wie das rechte Verhältniss der Seele zum Geiste, ὑποταγή. Der Mann, sagt Saint Martin, ist der Geist der Frau, die Frau ist die Seele des Mannes, und beide sind eins unter dem gemeinsamen Herrn.

Bei diesen Andeutungen haben wir überall vorausgesetzt, dass das Weib nicht allein ihrer leiblichen Aeusserlichkeit, sondern auch ihrer geistig seelischen Innerlichkeit nach vom Manne ist. Wir haben diese Voraussetzung nun zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung ist unzertrennlich von der seit uralter Zeit in der Kirche verhandelten Frage, ob das geistig-seelische Wesen des Menschen sich, wie man zu sagen pflegt, *per traducem* fortpflanze oder bei jeder Zeugung das Product eines hinzukommenden göttlichen Schöpfungsactes sei.

Traducianismus und Creatianismus.

§. 7.

Die Frage lautet, abgesehen von den Besonderheiten der möglichen und wirklich gegebenen Antworten: ist das geistig-seelische Wesen der von dem Erstgeschaffenen abstammenden Menschen Gottes unmittelbare oder nur Gottes mittelbare Setzung? Die Psychologie kann sich dieser Frage nicht entziehen, selbst wenn sie mit dem Bekenntnisse des Lucretius (1, 113) schliesssen müsste:

> Denn man kann es nicht sagen, wie es mit der Seele bewandt sei:
> Ob sie gezeugt wird oder hineingewirkt in die Gezeugten?

und zumal die biblische Psychologie muss auf diese Frage eingehn, da die Schrift ihr nicht allein zahlreiche Aussagen, sondern auch heilsgeschichtliche Thatsachen entgegenhält, welche im engsten Zusammenhange mit dieser

1) s. Dietrich, Abhandlungen für Semitische Wortforschung (1844) S. 248 s.

Frage stehen. Ihre Wichtigkeit für die Dogmen von der Incarnation und von der Erbsünde liegt auf der Hand. Darum war sie in der Kirche von jeher bis auf die Gegenwart ein mit grossem Ernst und Eifer besprochener Controverspunkt. Innerhalb des Heidenthums war der Creatianismus, den man da nicht erwarten sollte, altitalische Ansicht. Die alte lateinische Kirche gab sie auf. Tertullian war innerhalb derselben der entschiedenste und kühnste Vertheidiger des Traducianismus. *Duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus et hoc modo contemporales ejusdemque momenti.* So sagte er und nach Hieronymus' Zeugniss mit ihm *maxima pars occidentalium.* Hieronymus selbst war entschiedener Creatianer. Im Orient war Apolinarios erklärter Traducianer, aber wenn er behauptete, dass Seelen von Seelen wie Körper von Körper abstammen[1], so darf man dabei nicht vergessen, dass er den Menschen im Sinne Plotins aus drei Bestandtheilen σῶμα, ψυχή und νοῦς bestehen liess und also ohne Zweifel den νοῦς von dieser Entstehungsweise ausnahm. Die apostolischen Constitutionen aber lehren von der Seele ohne Unterschied, dass Gott wie im Anbeginn, so auch nach der Empfängniss sie dem werdenden Menschen ἐκ τοῦ μὴ ὄντος einschaffe, und die meisten Orientalen waren dieser Ansicht, so weit sie nicht, wie wahrscheinlich auch Clemens von Alexandrien, dem Präexistentianismus huldigten; indess ist ja auch dieser ein nicht minder schroffer Gegensatz des Traducianismus, als der die Entstehung des Leibes durch Zeugung und des Geistes durch Schöpfung der Zeit nach identificirende Creatianismus. Augustin, von dem man meinen sollte, dass er der exclusiveste Traducianer hätte sein müssen, rang mit dieser Frage sein Lebelang, und es macht seiner wissenschaftlichen Strenge und Aufrichtigkeit hohe Ehre, dass er sein unbefriedigtes Schwanken zwischen Für und Wider offen bekannte, obwohl Pelagius den Creatianismus zur Bekämpfung des Dogma's von der Erbsünde benutzte. Aus diesem Schwanken des grossen Kirchenlehrers, bei welchem er sich in überängstlicher Furcht vor materialistischen und emanatistischen Vorstellungen doch im Grunde mehr dem Creatianismus zuneigte, und aus dem weiterhin immer mehr erstarkenden semipelagianischen Hange der kirchlichen Anthropologie erklärt sichs, dass die herrschende kirchliche Doctrin immer entschiedener creatianisch wurde. Der Satz des Peter Lombardus: *Creando infundit animas Deus et infundendo creat* ward zur gültigen Formel, und man blieb in der römisch-katholischen Kirche bei dieser von den Scholastikern überkommenen creatianischen oder, wie sie auch genannt wurde, infusianischen oder inducianischen Ansicht um so fester, je leichter

1) s. seine Begründung dieser Behauptung bei Nemesius c. II. (ed. Matthaei p. 108 s.).

sie sich mit der herrschend gewordenen semipelagianischen Vorstellung vom Verderben des Menschen zusammenschloss. Anton Günther hat sie mit grossem Scharfsinn auf Grund des wesentlichen Dualismus von Geist und Natur vertheidigt, indem er Emanation und Zeugung dem Naturleben als ausschliessliche Attribute zuspricht und mit dem Leibe nur die Psyche sich fortpflanzen, den Geist aber durch unmittelbaren Schöpfungsact Gottes entstehen lässt. Ebenso Baltzer in seiner *diss. de modo propagationis animarum* (1833), Staudenmaier in seiner Dogmatik, Gangauf in seiner metaphysischen Psychologie des h. Augustinus und viele andere Anhänger des güntherschen Systems, wogegen der Traducianismus in der römischen Kirche nur wenige vereinzelte Vertreter hat, wie Klee, Oischinger, Mayrhofer und Frohschammer. In der lutherischen Kirche drängte der Gegensatz zu dem römischen Semipelagianismus so auf die traducianische Ansicht hin, dass die creatianische beinahe als häretisch verworfen wurde. Indess waren die deutschen Reformatoren selbst in diesem Punkte noch unentschieden: Luther äussert sich in einer Predigt am Tage der Empfängniss Mariae noch auffällig creatianisch[1], Melanthon in seiner Psychologie verzichtet auf Entscheidung der Frage, Brentius spricht sich sogar entschieden creatianisch aus, jedoch, wie Quenstedt bemerkt, *solus fere ex γνησίως Lutheranis;* denn schon Martin Chemnitz in den *Locis* bezeichnete den Satz *animas creando infundi et infundendo creari* als eine *temeraria assertio,* welche die Entstellung der reinen Lehre von der Erbsünde verschuldet oder doch mitverschuldet habe. Calov ging dann so weit, dass er den Satz *hominem generare hominem idque non tantum quoad corpus sed etiam animam* sogar unter die Bekenntnissätze seines *consensus repetitus* aufnahm, nicht blos im Gegensatz zur römischen, sondern auch calvinistischen Theologie, welche, wie göttliche und menschliche Natur in der Person des Gottmenschen, so auch Geist und Leib in der Person des Menschen dualistisch schroffer auseinanderhielt und überdies auch bei ihrer prädestinatianischen Ansicht sich eher in den Creatianismus zu finden wusste.[2] Im 17. Jahrhundert gab es kaum noch einen lutherischen Lehrer, welcher sich des Creatianismus angenommen hätte, viele aber, die ihn mit Aufbietung aller Mittel bekämpften.[3]

1) Werke (Erlang. Ausg.) 15, 54 s., wo er die Eingiessung der Seele als zweite Empfängniss von der ersten leiblichen unterscheidet. Noch im J. 1545 erklärte sich Luther nur geneigt, *Traducem* zu statuiren; weiter aber ging er nicht, obwohl ihn namentlich Bugenhagen sehr dazu drängte.

2) Vgl. Schneckenburger, Zur Kirchlichen Christologie (1848) S. 82—84. Calvin selbst sagt: *Animas creatas esse non minus quam angelos certo statuendum est.*

3) So z. B. Balth. Meisner in seiner *Philosophia sobria;* Theod. Thummius in seinem *Tr. de traduce,* gegen den der Jesuit Wangner-Eck seinen Tractat *de creatione*

Wir stehen auf ihrer Seite. Wenn auch neuere protestantische Forscher, z.B. Göschel (in seiner Lehre von den letzten Dingen), Geist und Psyche auseinanderreissen und diese zeugungsweise sich fortpflanzen, jenen schöpfungsweise entstehen lassen, so ist das eine für uns nach §. 4 ganz unmögliche Vorstellung. Nicht minder unannehmbar ist für uns die Vorstellung, dass die Menschenseele durch jedesmalige Wirkung des Schöpfergeistes auf das sich fortpflanzende stoffliche Element ins Dasein trete und geistig erst dadurch werde, dass der Schöpfergeist sich ihr zur Aneignung und Einigung einsenkt, wie von Schöberlein (in seiner Abh. über das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit) gelehrt wird.[1] Denn so wahr es ist, dass Geist und Idee und Wort seit der Schöpfung in dem Geschaffenen fortwirksame Mächte sind, und so wahr es ist, dass der Mensch nur durch Wirkung des Geistes Gottes zu der Geistigkeit oder vielmehr Geistlichkeit gelangt, welche seine ideale Bestimmung ist: so verlassen von zureichendem Schriftgrund und in sich widersprechend ist die bei dieser Modification des Creatianismus vorausgesetzte Trichotomie, wonach der Geist Gottes selbst ein Bestandtheil menschlichen Wesens ist und dem Menschen von vornherein ein von seiner Seele unterscheidbarer geschöpflicher personbildender Geist abgesprochen wird. Nein, der Mensch der Schöpfung ist nicht Einheit biblisch-seelischen Lebens in der Kraft des göttlichen Geistes, sondern Einheit leiblich-geistigen Lebens durch das Band der geschöpflichen Seele. Und entweder ist sein geistig-seelisches Wesen nach römischer Doctrin Gottes jedesmalige unmittelbare Setzung, oder nach altlutherischer Gottes jedesmalige mittelbare Setzung, durch den Act der Zeugung vermittelt. Wir wollen zusehen, für welche dieser beiden einzigen Möglichkeiten die Schrift entscheidet.

Da die Schrift über die Entstehung des geistig-seelischen Wesens des Menschen im Unterschiede von der Entstehung des leiblichen sich nirgends in doctrineller Weise ausspricht, so lässt sich auf dem herkömm-

animae rationalis (1628) schrieb; Vake in seiner Schrift vom Ursprung menschlicher Seelen (1692).

1) Jahrbb. 1861 S. 28: „Die Schöpfung der Seelen geschieht auf der Grundlage des stofflichen Elements, mithin nicht so, dass die Seele frei gebildet und dann in den Stoff versetzt würde, sondern so, dass sie als die höhere Potenz des allgemeinen Wesens der Kraft, die im Stoffe waltet, durch das Wirken des Geistes auf den Stoff hervorgerufen wird.“ Und S. 31 s.: „Die Seele des Menschen ist wesentlich Naturseele, aber ein Unterschied zwischen den Menschen und den blossen Naturwesen ist damit gesetzt, dass sich der schöpferische Geist in die Seele des Menschen zu wahrer innerer Einigung mit ihr einsenkt und die Seele dadurch des Geistes selbst theilhaft und mächtig wird, so dass sie sich mit bewusstem freiem Sinne in Bezug auf die im Geiste waltende göttliche Idee ihres Wesens erfassen und bestimmen kann.“

lichen Wege der Schriftbeweisführung zu keinem Ziele gelangen, und man kann sich nicht wundern wenn Augustin sagt: *de re obscurissima disputatur, non adjuvantibus divinarum scripturarum certis clarisque documentis.* Der Beweis ist nicht aus einzelnen Schriftstellen (wie etwa Gen. 46, 26. Act. 17, 26), sondern aus Thatsachen zu führen, welche durch die ganze Schrift hindurch gleichmässig bezeugt sind. Es gibt solche Thatsachen, welche unserer Ueberzeugung nach den Creatianismus ausschliessen. Unter diesen Thatsachen begegnet uns 1) die Schöpfung des Weibes. Der Act göttlicher *ἔμπνευσις*, durch welchen das geistig-seelische Wesen Adams entstand, wiederholt sich bei der Entstehung des Weibes nicht Gen. 2, 21 s., weshalb Paulus 1 Cor. 11, 8. ohne alle Beschränkung sagt: *γυνὴ ἐξ ἀνδρός* und Epiphanius wie diese Aussage entfaltend: „Es wurde ihm (dem Adam) aus ihm das Weib gebildet, ihm gleichend, aus ebendemselben Leibe und ebendemselben Einhauch (*καὶ τοῦ αὐτοῦ ἐμφυσήματος*).“ Dass Adam das Weib nur Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Gebeinen nennt, spricht nicht dagegen, denn er bezeichnet auch die Ehe nur als Vereinigung Mannes und Weibes לְבָשָׂר אֶחָד, ohne damit auszuschliessen, dass sie Gemeinschaft zweier sich gegenseitig ergänzender Seelen ist; der Bericht haftet ja durchweg an der Aeusserlichkeit der Erscheinung, ohne deshalb den darin hervortretenden übersinnlichen Hintergrund zu verneinen. Man vergleiche doch mit dem Verhältnisse des Weibes zum Manne das nach Eph. 5, 22 ss. antitypische Verhältniss der Gemeinde zu Christo. Auch diese ist *ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, aber sie ist mit ihm auch *ἓν πνεῦμα* 1 Cor. 6, 16 s., sie hat ihr Dasein und Leben nicht blos aus Christi verklärter Leiblichkeit, sondern vor allem aus Christi Geiste. Man hat eingewendet[1]: „Die Empneusis (Begeistung) ist Adam und dem Weibe Beiden in Einem, in dem noch ungetheilten Gesammtmenschen geworden; Eva ist ja nicht Adams Kind, sondern Adam selbst im anderen Geschlechte.“ Das ist richtig, aber spricht nicht eben diese Verzwiefachung des Einen Lebensprincips recht stark für den Traducianismus? Eine andere gegen den Creatianismus beweisende Thatsache ist 2) der Schöpfungssabbat. Dieser ist eine von Gott selbst gezogene scharfe Grenze zwischen seiner unmittelbar schöpferischen Grundlegung und seinem fortgehenden (Joh. 5, 17) mittelbar schöpferischen Walten. Im Ausdruck macht die Schrift keinen Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren Hervorbringungen Gottes, aber zwischen den beiden zwar eng zusammenhängenden, aber doch unterschiedlichen Machtwirkungen Gottes steht als eine thatsächliche Scheidewand der Schöpfungssabbat, mit dem es sich nicht vereinigen lässt, dass Gott noch täglich Millionen

1) Göschel in seiner Schrift „Der Mensch diesseits und jenseits“ S. 14 s.

Seelen unmittelbar erschaffe. Von einer *creatio continua* im eigentlichen Sinne des Schöpfungsbegriffs weiss die Schrift nichts, obgleich sie von der Schöpfung häufig wie von einem fortwährenden Thun Gottes redet (bes. in solchen eigenschaftlichen Beschreibungen wie Jes. 40, 28. 42, 5[1]) und allerdings die göttliche Welterhaltung als eine *creatio continua* ansieht, aber nur deshalb, weil aller Bestand der Dinge in fortgehenden Schwingungen der uranfänglichen schöpferischen Impulse besteht und es ebendieselbe Allmacht ist, welche die Dinge erschaffen und nun auch schafft, dass sie bestehen, indem die endlose Kette von Ursachen und Wirkungen in jedem ihrer Glieder von dem allesüberwaltenden und allesdurchwaltenden Willen des Urhebers bedingt bleibt. Wenn also gesagt wird, dass Gott unsere Seelen (נְפָשׁוֹת und נְשָׁמוֹת) mache Jer. 38, 16. Jes. 57, 16., dass Gottes Geist uns mache und der Odem des Allmächtigen uns belebe Iob 33, 4., dass Gott den Geist in unserm Innern gestalte Sach. 12, 1. (vgl. Jes. 51, 13): so beweist das gar nichts für den Creatianismus, da hiermit, ohne dass zwischen unmittelbarer und mittelbarer Hervorbringung unterschieden wird, die Entstehung unseres geistig seelischen Wesens auf Gottes absolute Ursächlichkeit und Macht (vgl. Ez. 18, 4) als letzten Grund zurückgeführt[2] und anderwärts von der Voraussetzung aus, dass alles mittelbare Entstehen nur die Wiederholung des erstmaligen unmittelbaren ist Ps. 139, 15. Iob 33, 6., ganz ebenso Gotte auch die Gestaltung und Auswirkung des Fötus zugeschrieben wird Ps. 22, 10. 119, 73. 139, 13–16. Iob 10, 8—12. 31, 15. Jes. 44, 2. u. ö., wie denn der Herr Mt. 6, 30. auch von den Feldlilien und der Apostel 1 Cor. 15, 36—38. vom Samenkorn der Pflanze ebenso creatianisch redet. Eine andere auf den Traducianismus hindrängende[3] Thatsache ist 3) die Erbsünde. Besteht zwischen allen Menschen und dem sündig gewordenen erstgeschaffenen Paare, wie die Schrift lehrt und gründliche Selbsterkenntniss erfahrungsmässig bestätigt, ein einheitlicher Zusammenhang, vermöge dessen jeder Einzelne den Anfang des Menschengeschlechts als seinen Anfang achtet, so dass nicht blos die Sünde des Geschlechts seine Sünde, sondern auch die Uebertretung Adams seine Uebertretung und also auch Schuld ist[4]: so ist es gar nicht anders möglich, als dass der geistleibliche Anfang der Menschheit ein in Kraft

1) Die Auflösung solcher Participien in historische Relativsätze ist wenigstens nicht überall (s. z. B. Ps. 33, 7) statthaft.

2) Wie wenn Eusebius zu Ps. 100 (99) sagt: *εἰ καὶ δοκοῦσιν οἱ πατέρες ποιεῖν τὰ τέκνα, ἀλλ᾽ οὖν ὁ θεὸς ταῦτα ποιεῖ, καὶ ὁ μὲν αἴτιος, οἱ δὲ συναίτιοι, ὡς τῷ ἐξ ἀρχῆς αὐτοῦ διακονοῦντες προστάγματι.*

3) Frank, Theologie der Concordienformel 1, 53.

4) v. Hofmann, Schriftbeweis 1, 540.

der schöpferischen Grundlegung und erhaltenden, providentiellen Mitwirksamkeit Gottes sich aus sich selbst fortsetzender ist und also der Geist des Einzelnen so wenig als sein Leib durch eine jedesmalige unmittelbare Setzung Gottes entsteht. Man hat zwar römisch-katholischer Seits sophistisch genug bemerkt, dass nur in Voraussetzung des Creatianismus von einer Uebererbung der Sünde Adams die Rede sein könne, indem der gottgeschaffene Geist, in die von Adam stammende Sinnlichkeit eintretend, zugleich mit ihr die ihr inhaftende Sünde überkomme[1] — aber Sinn und Thatbestand der Erbsünde ist ja vielmehr der, dass der Mensch, sobald er zum Ichgedanken und zur Selbsterkenntniss gelangt, alles was er, dieses Ich, an sich hat d. i. die ganze Peripherie seines geistleiblichen Wesensbestandes von der Sünde durchdrungen vorfindet; es ist nicht allein die Leiblichkeit des Menschen, sondern die Totalität seines ganzen in die σάρξ entsunkenen Wesens, in und mit welcher die Sünde sich vererbt, so dass die sündige Beschaffenheit des gesammten Seins des Einzelnen seinem actuellen selbstbewussten und sich selbstbestimmenden Leben zuvorkommt oder, mit andern Worten, früher ist als seines Personlebens Anfang. Nimmt man aber an, dass der Geist des Einzelnen jedesmal von Gott unmittelbar geschaffen wird[2], so ergeben sich daraus die schrift- und erfahrungswidrigen Folgerungen, dass der menschliche Geist an sich ausser aller faktischen Beziehung zur Ursünde steht; dass Gott selbst es ist, welcher den menschlichen Geist unter die Folgen dieser beschliesst; dass es nur eine sich vererbende sündliche Bestimmtheit der Leiblichkeit mit Einschluss der sogen. Naturpsyche gibt, nicht aber eine des Menschen ganze Persönlichkeit befassende Erbsünde und ganz und gar nicht eine Erbschuld; dass im Grunde jede Zeugung ein neuer Anfang der Menschengeschichte ist, denn da Freiheit zum Wesen des Geistes gehört und Gott ihm nicht, ohne selbst Urheber des Bösen zu werden, die Ohnmacht der Unfreiheit anerschaffen kann, so kann es doch auch nicht absolute Nothwendigkeit sein, dass er sich knechtisch der sündlichen adamitischen σάρξ untergibt, und es könnte wenigstens von einer Imputabilität der Erbsündigkeit keine Rede sein, so lange der Geist noch nicht actuell in diesen Zustand gewilligt und das Bild Gottes in sich ausgelöscht hätte. Solche

1) z. B. Staudenmaier, Dogmatik 3, 447—449.

2) So z. B. auch Fronmüller (Art. Geist und Seele im Zellerschen Bibl. Wörterb.), welcher sagt, dass „der Seele bei ihrem Entstehen der Geist als ein Funke des göttlichen Geistes unmittelbar zukomme und dass dies die Thatsache der Erbsünde nicht beeinträchtige, vielmehr die Aussprüche Jesu vom Kindersinn in ihr rechtes Licht setze.“ Wir halten hiegegen die obigen Folgerungen aufrecht und verweisen auf deren weitere Ausführung bei Frohschammer, Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen 1854.

und andere schrift- und erfahrungswidrige Folgerungen ergeben sich in Betreff der Erbsünde aus dem Creatianismus. Augustin fühlte das wohl. Als deshalb der junge Vincentius Victor, Augustins Schwanken missbilligend, sehr entschieden die Partei des Creatianismus ergriff, verwies ihm Augustin aufs ernstlichste seine jugendliche Unbesonnenheit, und er selbst beschwur, obwohl der ältere Lehrer, den jüngeren Hieronymus und Andere, ihm über jene Schwierigkeiten des Creatianismus hinwegzuhelfen, die Pelagius sich so wohl zunutze zu machen wusste[1]. Aber auch 4) die Incarnation legt gegen den Creatianismus thatsächliches Zeugniss ab. Ueberall wo die Schrift von Christo nach der menschlichen Seite seiner Persönlichkeit redet, stellt sie diese unter den Gesichtspunkt der Zeugung, Empfängniss und Geburt, nirgends unmittelbarer göttlicher Schöpfung. Christus ist, indem der zeitliche Anfang seines Seins dem ewigen Anfange entspricht, auch nach seiner menschlichen Natur *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, so aber dass er zugleich in voller allseitiger Wahrheit *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist; er hat alles was zum menschlichen Wesensbestande gehört einerseits *ἐκ πνεύματος ἁγίου*, andererseits *ἐκ γυναικός*, er hat es durch Ueberkommen des h. Geistes und Ueberschattung der Kraft des Höchsten (Lc. 1,35) aus Maria, den Leib nicht nur, sondern auch Geist und Seele. Nur unter dieser Voraussetzung ist er in Wahrheit (nicht blos der Naturbasis menschlichen Wesens nach) unser *ἀδελφός*, und nur unter der Voraussetzung, dass er nach allen Seiten menschlichen Wesensbestandes im einheitlichen Zusammenhange der Menschheit wurzelt, war eine allseitige Erlösung dieser durch ihn möglich, denn von dem Satze Gregors von Nazianz *τὸ ἀπρόςληπτον ἀθεράπευτον* ausgehend sagen unsere Dogmatiker mit Recht: *si Christus non assumsisset animam ab anima Mariae, animam humanam non redemisset.*[2]

Die letzte und hauptsächliche Stütze des Creatianismus ist der Satz:

1) s. Gangauf a. a. O. S. 250—266, wo die Stellung Augustins zu der Streitfrage mit lobenswerther Unparteilichkeit dargelegt wird. Dass Augustin, wie Staudenmaier in der Dogmatik sagt, nach vielen innerlichen Kämpfen sich von der Wahrheit des Creatianismus überzeugt habe, ist unwahr. Auch in den Retractationen bekennt er noch, dass er auf diese Frage nach wie vor nicht zu antworten vermöge (*nec tunc sciebam, nec adhuc scio*).

2) Diese Gegenbeweise gegen den Creatianismus finden sich schon recht gut zusammengestellt in dem Abriss der Psychologie von E. A. Mirus in dessen Kurtzen Fragen aus der *Pneumatica Sacra* (1710) S. 206—209. Mit Recht wird hier auch auf Gen. 5, 3 verwiesen; die Gottesbildlichkeit pflanzte sich nicht in der Unmittelbarkeit ihres Ursprungs fort, sondern in der durch Adams inzwischen erfolgte Selbstentscheidung gegebenen Mittelbarkeit, wodurch menschliche Vermittelung für die Entstehung des ganzen Menschen, auch seines Geistes, erfordert wird.

die Vorstellung, dass der Geist sich fortpflanzen könne, sei gegen den Dualismus von Geist und Natur und trage das Wesen dieser auf jenen über, vermische also zwei scharf geschiedene Bereiche. Dieser Vorwurf trifft aber die Schrift selbst und erweist sich also an ihr als unberechtigt. Denn obwohl die Schrift sowohl Alten als Neuen Testaments lehrt, dass Gott Geist ist, so offenbart sie uns doch einen ewigen Zeugungs- und Geburtsact in der Gottheit selber (*ὁ πατὴρ* und *ὁ υἱός*) und eine ewige Emanation Gottes des h. Geistes von Gotte dem Zeugenden und Gotte dem Geborenen. Auch die Weisheit spricht: ehe die Wassertiefen waren, ward ich gekreisset חוֹלָלְתִּי Spr. 8, 24. Und die Schrift scheut sich nicht Gottes schöpferisches Hervorbringen הוֹלִיד Iob 38, 28 und חוֹלֵל Ps. 90, 2. Dt. 32, 18 vgl. יֻלָּד Ps. 90, 2 und sein neuschöpferisches Hervorbringen *ἀναγεννᾶν* 1 P. 1, 3 und *ἀποκυεῖν* Jac. 1, 18 zu nennen; ja sie redet sogar von einem göttlichen *σπέρμα* 1 Joh. 3, 9 vgl. 1 P. 1, 23. So könnte die Schrift nicht lehren und reden, wenn Zeugung und Theilung, Untheilbarkeit und Fortpflanzbarkeit zusammenfallende Begriffe wären und wenn es nicht eine dem Wesen des Geistes entsprechende Zeugungsweise gäbe, bei welcher der Wesensunterschied des Geistes von der Natur unaufgehoben bleibt.

Nach diesen Gegenbeweisen gegen den Creatianismus wird uns die Eine zumeist für ihn sprechende Schriftstelle Hebr. 12, 9 nicht hinterdrein eines Andern überführen können. Unsere Eltern werden da als *τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες* Gotte als *πατὴρ τῶν πνευμάτων* entgegengesetzt, und zwar in physischem, nicht in ethischem Sinne: Gott heisst nicht unser geistlicher Vater im Gegensatz zu der blos natürlichen Vaterschaft unserer Eltern, sondern die göttliche Mitwirksamkeit zum Anfange unseres geistleiblichen Daseins wird um so viel höher gestellt, als der Geist erhaben ist über das Fleisch, dieses haben wir von unsern Eltern, jenen vom Vater der Geister, näml. der Geister alles Fleisches Num. 16, 22. 27, 16.[1] Eine klassischere Beweisstelle für den Creatianismus kann es kaum geben. Betrachtet man sie aber in Zusammenhange mit andern Aussagen der Schrift und insbes. des Hebräerbriefs selbst, so stellt sich die Sache etwas anders. Denn wenn der Verf. 7, 5 sagt, dass die Israeliten aus Abrahams Lende hervorgegangen, und 7, 10 (vgl. Gen. 46, 26), dass als Abraham mit Melchisedek zusammentraf, Levi noch in der Lende jenes seines Ahns war: so meint er damit, dass das spätere Geschlecht einerseits zwar nicht naturnothwendig, sondern verheissungsgemäss, andererseits aber dass es nicht nur einseitig dem Fleische nach, sondern allseitig seinem ganzen Bestande nach in

1) s. meinen Comm. zu d. St. und Riehms Bestätigung der dortigen Beweisführung für den (kurz gesagt) creatianischen Sinn der Aussage in dessen Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 678 — 681.

Abraham beschlossen war, denn nur unter dieser Voraussetzung hat es einen Sinn, dass in und mit Abraham mittelbarer Weise auch Levi gezehntet worden sei. Die Aussage 12, 9 wird also nicht in dem Sinne creatianisch sein können, dass seine dort so stark ausgesprochene traducianische Anschauung dadurch hinterdrein verneint wird, vielmehr wird sie diese dadurch, dass sie die Wahrheit des Creatianismus in sie aufnimmt, gehörig ergänzen.[1] Mit andern Worten: der Verf. wird nicht sagen wollen, dass der neue Anfang eines Menschenlebens leiblich zwar durch die Zeugung vermittelt, geistig aber durch göttliche Neuschöpfung gesetzt werde, sondern dass sowohl Leib als Geist des Kindes im Moment der Zeugung entstehen, jener aber vermöge menschlichen Willensakts mittelst stofflicher Absenkung, dieser vermöge göttlichen schöpfungskräftigen Eingreifens mittelst einer durch das Medium des Geistes der Zeugenden sich vollziehenden Einhauchung, in welcher die uranfängliche Begeistungsweise sich fortsetzt. Deshalb heisst Gott Sach. 12, 1 der Bildner des Geistes im Menscheninnern und Ps. 33, 15 der Bildner aller Menschenherzen. Unsere Leiblichkeit führt sich auf einen Naturprocess zurück, unser Geist auf die schöpferische Concurrenz des Vaters der Geister.[2]

Die Entstehung des Menschen ist freilich nach allen Seiten hin ein Geheimniss Spr. 30, 19. Koh. 11, 5. Was in diesen Stellen die altisraelitische Chokma sagt, muss auch die neueste Physiologie noch sagen. Ohne aber dieses Geheimniss entschleiern zu wollen, können wir auf Grund der Schrift und unserer bisherigen Schriftforschung folgende Sätze aussprechen: 1) In dem geistig-seelischen Wesen Adams war das aller Menschen die werden sollten potentiell mitgesetzt, denn das Weib ist nach der Schrift ohne Beschränkung ἐξ ἀνδρὸς und das ganze Menschengeschlecht ἐξ ἑνὸς αἵματος Act. 17, 26. 2) Nach der geschlechtlichen Differenzirung war diese Potentialität eine vertheilte, denn die Entstehung des Menschen ist von da an dadurch bedingt, dass der Mann das Weib und

1) Ebenso Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 13 s. vgl. Philippi, Glaubenslehre 3, 102: „Es lässt sich denken, dass der *concursus generalis* der erhaltenden Thätigkeit Gottes bei der Zeugung in einen *concursus specialis* (*miraculosus*) von mehr schöpferischem Charakter übergehe.“

2) Darauf wollte auch Luther hinaus, wenn er sich 1545 so ausdrückte: *Animam Deus ex semine patris creat.* Er will sagen, die schöpferische Wirkung gleiche nicht der *creatio prima ex nihilo*, sondern sei *creatio secunda ex praejacente termino.* Leibnitz sagt mit Bezug auf den göttlichen Concursus: *ordinaria an extraordinaria operatione Dei, non definio*, s. Göschel a. a. O. S. 26. Merkwürdig ist der nebst andern auf die Zeugung bezüglichen Stellen in v. Lasaulx' Philosophie der Geschichte (1857) S. 15 mitgetheilte Ausspruch des indischen Gesetzbuchs Jag̍navalkja's: „Bei der Verbindung von Mann und Weib, wenn Blut und Samen rein sind, nimmt der Herr die fünf Elemente an (Aether Feuer Luft Wasser Erde) und ist selbst das sechste.“

das Weib den Mann erkennt Gen. 4, 1 vgl. Num. 31, 17. Richt. 11, 39 (eine biblische Ausdrucksweise, welche, wie auch בּוֹא אֶל, überall nur von menschlicher, nie von thierischer Begattung gebraucht wird, weil jene im Unterschiede von dieser ein freier ethischer und nicht blos sarkisch, sondern auch geistig-seelisch vermittelter Act ist). Es ist ein schriftgemässes Bild, wenn die Alten sagen, dass der Baum der Menschheit in seiner ganzen Verzweigung, wie er vor Gott stand im Spiegel der Weisheit, uranfangs in der Seele Adams wie ein Samenkorn beschlossen war, welches nach der Schöpfung des Weibes auf Mann und Weib vertheilt ist. 3) Nicht allein im Manne, sondern auch im Weibe ist die Potenz des ganzen werden sollenden Menschen nach seinem geistleiblichen Wesen.[1] Sie ist in beiden nach verschiedenen Seiten; denn Geist und Seele ist in beiden, aber im Manne prävalirt der Leben wirkende Geist, im Weibe die Leben darstellende und fortleitende Seele.[2] Daraus dass der Logos aus Maria den ganzen Wesensbestand eines Menschen annimmt, geht hervor, dass auch schon im Weibe, obwohl einseitig, die Potenz des ganzen Menschen ist. Und daraus dass diese Potenz in Maria durch Wirkung des h. Geistes actualisirt wird, scheint geschlossen werden zu dürfen, dass vermöge der im Zeugungsakt mittelbar fortwirksamen göttlichen Schöpferkraft die Setzung eines neuen menschlichen Lebensanfangs sich dadurch vermittelt, dass des Mannes prävalirend geistige Natur, welcher das befruchtende männliche Sperma entspricht, auf des Weibes prävalirend seelische Natur einwirkt, welchem das der Befruchtung harrende weibliche Ei entspricht, wie wir, indem wir מְרַחֶפֶת Gen. 1, 2 mit Lc. 1, 35[3] vergleichen, um so eher sagen

1) Unter unsern alten Theologen sagt Sal. Gesner, dass die Seele des Kindes sich an der des Vaters, wie Licht am Lichte, entzünde. Ebenso schliesst Balth. Meisner die Mutter aus, besinnt sich aber doch zuletzt auf die richtigere Vorstellung, dass die Seelen der Eltern in der Zeugung ineinander wirken und dass die Seele des Kindes den Seelen beider entstamme, wie wenn eine Fackel an zwei andern angezündet wird, wo man nicht sagen kann, ihr Licht komme ausschliesslich von dieser oder jener.

2) Wenn das jerusalemische Targum zu Gen. 2, 7 sagt, dass Gott den Menschen סומק שחים וחיור (roth, schwarz und weiss) geschaffen und ein Midrasch (s. Sammlung kleiner Midraschim herausg. von Ad. Jellinek Th. 1. S. 155): האיש מזריע לבן והאשה מזרעת אדום (der Mann besaamt weiss und das Weib roth), so trifft das mit Obigem zusammen. Denn Weiss (die Lichtfarbe) ist das Sinnbild des Geistes, Roth (die Feuerfarbe) das Sinnbild der Seele und Schwarz (die Erdfarbe) das Sinnbild des Leibes. Nach einer andern an Lev. 12, 2 sich lehnenden Ansicht, welche bei Hebr. 11, 11 in Betracht zu ziehen ist, entsteht eine männliche Frucht, wenn das weibliche Sperma dem männlichen, und eine weibliche, wenn das männliche Sperma dem weiblichen zuvorkommt. Auch das stimmt zu Obigem. Der Geist hat den Drang, Seele zu werden, und die Seele hat den Drang, Geist zu vermitteln und darzustellen.

3) Diese Wechselbeziehung ist ohne Zweifel beabsichtigt, und wie Basilios (nach

können als die Schrift dem Weibe nicht ein eignes Sperma, aber auch nicht blos die Fähigkeit der Empfängniss, sondern auch der Ausbildung (Lev. 12, 2) des männlichen Sperma, also einen mitthätigen Antheil an Hervorbringung des Menschen zuschreibt. Wir könnten für Vertheilung der geistigen und seelischen Seite der Zeugungsmacht auch auf Gen. 6, 1—4 vgl. Jud. v. 6 verweisen, wo Gottessöhne, die doch רוחות sind, mit Menschentöchtern zeugen; indess wir fürchten, dass man uns der Vermischung von Göttlichem, Natürlichem und Dämonischem zeihe, zumal da erst neuerdings wieder von Keil, Philippi, Keerl gegen die angelologische Auffassung des dort Berichteten (die wir mit v. Hofmann, Kurtz, v. Zezschwitz festhalten), nachdrücklich Einspruch erhoben worden ist. Aber andererseits ist es doch eine unläugbare Wahrheit, dass Göttliches und Geistliches vielfach das transscendente Urbild von Creatürlichem und Natürlichem und dieses ein anagogischer Typus von jenem ist, so wie auch dass in Dämonischem (wie sich uns weiterhin durch Beleuchtung mancher psychologischer Erfahrungsthatsachen bestätigen wird) vielfach das carrikirte, der finsteren Magie angehörige Nachbild von Göttlichem sich darstellt. 4) Daraus dass die Empfängniss häufig auch da erfolgt, wo die Gemüther des Mannes und Weibes sich abstossen, und da trotz aller Glut der Liebe nicht erfolgt, wo ihr irgendwelches, oft pathologisch unerkennbares, somatisches Hinderniss entgegensteht, geht deutlich hervor, dass der Hergang sich mit schöpferisch begründeter und providentiell bedingter Naturnothwendigkeit innerhalb des dem Selbstbewusstsein und der Freiheit entnommenen Naturbereiches vollzieht, wie denn auch wirklich der Zeugungsakt eine Versenkung der Person in den Naturgrund der Gattung ist und immer mit Umflorung des Bewusstseins und Hingabe der Freiheit an die Naturgewalt sich verbindet. Darum wird es wohl ein Räthsel bleiben, wie durch das Ineinanderwirken des Mannes und Weibes der Mensch nach seiner geistigen Seite entsteht, und die von der Fortpflanzung der Reben entlehnte Formel *per traducem* ist keine Lösung, sondern nur ein hinkendes Gleichniss.[1] Verhältnissmässig besser ist was die Alten sagen: *cum flamma accendit flammam, neque tota flamma accendens transit*

seines Freundes Ephrem Vorgange) zu dem מרחפת der Genesis des Kosmos treffend bemerkt: *κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἐπωαζούσης ὄρνιθος*, so nicht minder treffend Maldonatus (nach Theophylakts Vorgange) zu *ἐπισκιάσει* der Genesis des Gottmenschen: *sicut solet avis ova sua tegere, ut ejus calore pulli gignantur excludanturque.*

1) Deshalb sagt Quenstedt: *Distinguendum est inter traductionem vel propagationem animae ipsam et traductionis vel propagationis modum. Propagationem animae fieri manifestum est, modus vero definitus non est adeoque ab ejus determinatione et definitione abstinemus.* Klee, ein katholischer Gegner des Creatianismus, hat statt Traducianismus den Namen Generatianismus gemünzt (s. v. Berlepsch, *Anthropologiae Christianae*

in accensam neque pars ejus in eam descendit: ita anima parentum generat animam filii, ut ei nihil decedat. Aber auch das ist nur ein dem Bereiche des Natürlichen entnommenes Gleichniss. Wir wissen schlussweise nur so viel, dass, während in der Engelwelt kein Geist einen andern aus sich hervorbringen kann, das menschliche geistig-seelische Wesen, weil mit der Materie geeinigt, darauf angelegt ist, zugleich mit der leiblichen Zeugung sich aus sich selbst fortzusetzen; aber wie dies geschehe, ist ein noch grösseres Geheimniss als der leibliche Zeugungsprocess, welcher nur wie der dunkle Schatte des erhabneren geistigen ist, und seit dem Magnificat der ersten Mutter: Ich habe einen Mann hervorgebracht mit Jehova! ist und bleibt jede Geburt ein nur aus Gottes schöpfungskräftiger Mitwirkung erklärliches Wunder. Aristoteles sagt: der Mensch zeugt den Menschen unter Mitwirkung der Sonne (*ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾶ καὶ ἥλιος*), wir sagen: unter Mitwirkung des Vaters der Geister.

Dogmata 1842 S. 61 — eine römisch-zelotische Jugendarbeit), welchen auch Frohschammer vorzieht: „*Generare* ist nicht ein *traducere*, sondern ein secundäres, ein creatürliches *creare*."

ANHANG.

GEIST UND SEELE NACH DEM GRUNDBEGRIFF IHRER GERMANISCHEN BENENNUNGEN.

VON R. VON RAUMER.

Die Wörter *Geist* und *Seele* gehören zu denen, deren Abstammung noch nicht mit völliger Sicherheit ermittelt ist.

Das Zurückgehen auf die ältesten uns zugänglichen Formen fördert bei dem Worte *Geist* nicht viel. Das Gothische besitzt dies Wort nicht, wenigstens so weit unsre Quellen reichen; vielmehr übersetzt der Gothe das griechische *πνεῦμα* mit *ahma*. Das Angelsächsische besitzt das Wort in der Form *gâst,* im Altsächsischen heisst es *gêst,* und auch im Althochdeutschen reicht es weit zurück in den Formen *geist* und *keist*. Dagegen fehlt es wieder dem Altnordischen, das den Begriff von *πνεῦμα*, *spiritus* durch *andi* (*masc.*) wiedergibt. Aber auch dies *andi* findet sich nicht in der rhythmischen Edda und scheint überhaupt nur in der Prosa und in solchen Poesien vorzukommen, die ein entschieden christliches Gepräge tragen. Alle Formen, in denen die älteren germanischen Sprachen das Wort *geist* bieten, bezeugen 1) dass der Anlaut eine Muta, auf gothischer Lautstufe *g* ist; 2) dass der Vokal des Worts (hochdeutsch *ei,* angelsächs. *â,* altsächs. *ê*) dem gothischen *ai* entspricht. Hieraus ergibt sich, dass die Ableitung des Wortes *geist* vom althochdeutschen *jesan* (*fermentescere,* gären) unhaltbar ist. Grimm führt (Gramm. II, 46) *geist* auf eine Wurzel *geisan, gais, gisun* (*ferire*) zurück; aber diese Wurzel selbst ist nur erschlossen. Es bleibt deshalb nichts übrig, als die Wörter germanischer Sprachen zusammenzustellen, deren Lautbestand zu *geist* stimmt und deren Bedeutung auf einen Zusammenhang mit diesem Wort hindeutet. Eigenthümlicherweise bieten gerade die beiden altgermanischen Sprachen, denen das Wort *geist* abgeht, einige Wörter, die uns vielleicht auf den Grundbegriff des Wortes führen. Das Altnordische hat ein schwaches Verbum *geisa, cum impetu ferri, cito cursu ferri, ruere*. Das Gothische aber gibt Marc. 3, 21 *ἐξιστάναι* durch *usgaisjan,* Luc. 2, 47 und sonst *ἐξίστασθαι* durch *usgeisnan* wieder. Wir werden also annehmen dürfen, dass der dem Worte *geist* zu Grunde liegende Begriff die rasche, feurige Bewegung ist. Eine Analogie für diese Begriffsverwandtschaft bietet das altnordische

Substantiv *ôđr*, Geist (*Völuspâ* 18) in seiner Beziehung zu dem Adj. *ôđr*, jäh, heftig, wild, und zu seiner Wurzel *vađa, praet. ôđ,* heftig, mit Macht daherfahren.

Das Wort *Seele*, gothisch *saivala*, scheint mit gothisch *saivs* (neuhochdeutsch *See*) zusammenzuhängen, und der verbindende Begriff scheint gleichfalls die, wenn auch sanftere, Bewegung zu sein. Das Wort *Seele* findet sich im Gothischen (*saivala*), Althochdeutschen (*sêla*), Angelsächsischen (*sâvul, sâvl, sâul*), Altsächsischen (*sêola, siola*). Dagegen scheint das Wort dem Altnordischen erst mit dem Christenthum zugeführt zu sein. In der ganzen rhythmischen Edda bieten es nur die entschieden christlichen *Sôlarliođ*. Die ursprüngliche psychologische Ausdrucksweise des germanischen Nordens haben wir in *Völuspâ* 18, wo man *ôđr* mit Geist, *önd* mit Seele wiedergeben kann, ohne dass jedoch hiermit gesagt sein soll, dass diese Begriffe sich nach Inhalt und Umfang decken. Jedenfalls hat es den Anschein, als wenn erst durch das Christenthum der eddische *ôđr* durch *andi*, die eddische *önd* durch *sâl* ersetzt worden sei. Mit *ande* gibt die isländische Uebersetzung des Neuen Testaments (Kaupmannahaufn 1807) *πνεῦμα*, mit *sâl* *ψυχή* wieder. In wie weit übrigens auch in den anderen germanischen Sprachen die Ausbreitung der Wörter *geist* und *sêle* mit der Einführung des Christenthums zusammenhängen könnte, bedarf noch weiterer Untersuchung.

III.

DER FALL.

Τέκνα φύσει ὀργῆς.
Eph. 2, 3.

[illegible]

Die reingeistige und die sarkisch vermittelte Sünde.

III.

[illegible]

Die reingeistige und die sarkisch vermittelte Sünde.

§. 1.

Wir haben schon §. 6 des vorigen Abschnitts gesehen, welchen Grund es hatte, dass der Versucher sich nicht an den Mann, sondern an das Weib wandte. Das Weib war, um es kurz zu wiederholen, nur mittelbar gottesbildlich, sie war verhältnissmässig weniger geistig als seelisch und ebendeshalb empfänglicher für die Einwirkungen des Natürlichen an ihr und um sie her. Ebendeshalb naht ihr der Versucher nicht als reines Geistwesen, sondern in Gestalt der schlauen Schlange, welche kraft dämonischen Blendwerks redet. Dadurch gefesselt lässt sich das Weib in ein Gespräch ein. Der verlarvte Versucher verdächtigt ihr das göttliche Verbot als lieblos streng und lügt ihr vor, dass Lieblosigkeit dessen Beweggrund sei. Dadurch innerlich an Gott irre geworden, versenkt sich das Weib mit ihrem Sehen und Imaginiren in den verbotenen Baum, und dieser erscheint ihr so lieblich von Geschmack, so anmuthig von Anblick, so anlockend zu näherer Betrachtung, dass sie von seiner Frucht nimmt und isset. Indem sie sich so in den Baum versenkte, ist ihre Seele schon inficirt und die Sünde empfangen. Das Essen ist nur der äussere Vollzug der innerlich schon vollzogenen That. Nachdem nun das Weib der Schlange erlegen, wird sie zur Schlange für ihren Mann. Die Verführte wird zur Verführerin. Und Adam bleibt nicht in sich und in Gott, sondern vor der reizenden Frucht in der Hand der Geliebten verschwindet ihm jeder Gedanke an Gottes Liebe und den Todesernst seiner Drohung. So verfällt er gleicher Sünde.

Der Wesensbestand des Menschen bestand aus drei concentrischen Kreisen. Der innerste war sein Geist, der innere seine Seele und der äussere sein Leib. Mit seinem Geiste lebte und webte der Mensch in Gottes Liebe. Der Leib stand mittelst der Seele unter der Potenz dieses Liebeslichts und war von da aus seiner Verklärung gewärtig. Durch die Sünde hat sich nun das Umgekehrte verwirklicht. Sie begann damit, dass der Geist aus der göttlichen Liebe, seinem wahren Lebenscentrum, verrückt

ward. Denn von Verdächtigung der göttlichen Liebe ging die Verführung aus und schritt von da zu Läugnung der göttlichen Liebe fort. Man beachte das wohl. Die Sünde begann nicht damit, dass das Weib den verbotenen Baum so unwiderstehlich reizend fand, sondern damit dass ihr der Liebesgrund des Verbotes und überhaupt Gottes Liebe verdächtig wurde. Die Sünde war nicht die Folge dessen, dass dem Weibe der sinnliche Reiz des Baumes das Bewusstsein des göttlichen Verbotes verdunkelte, sondern die Folge dessen, dass die Einflüsterungen der Schlange von Neid und Missgunst als Grund des Verbotes in ihr Eingang fanden. Der Ausgangspunkt der Ursünde war also im Geiste.

Dennoch ist zwischen ihr und der Sünde, durch welche der Satan zum Satan wurde, ein grosser Unterschied. Die Schrift sagt uns zwar nicht direkt, worin der Fall dieses hohen Geistes bestanden, aber wo sie von ihm redet, sehen wir überall in ihm (obwohl er Gotte dienen muss) den Feind Gottes als solches und der Göttlichgesinnten als solcher. Er geberdet sich als wäre er Gott Mt. 4, 8 s., und er ist auch gewissermaassen ein Gott *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2 Cor. 4, 4. Seine Sünde war also was sie noch ist: Empörung gegen Gott. Hinausstrebend über die ihm anerschaffene Herrlichkeit wollte er in göttlicher Erhabenheit herrschen. Wir haben uns seine Sünde und seinen Sturz mit den Alten nach Schriftaussagen wie Jes. 14, 12—15 vorzustellen. Hoffährtig in seiner Herrlichkeit sich spiegelnd, blieb er nicht einergeben in Gottes Licht und Liebe, sondern sich darüber hinaus steigern wollend verfiel er der gottgeordneten Strafe solcher wahnsinnigen Selbstsucht.

Die Ursünde der Menschen hat mit der Ursünde Satans das gemeinsam, dass auch sie aus Gottes Liebe wichen, in welcher jedes Geschöpf seinen guten Urstand hat und in welcher sich fortzubewegen seine rechte Entwickelung ist. Denn Gott ist *ἀγάπη* 1 Joh. 4, 16 und weil *ἀγάπη*, ist er *φῶς* 1 Joh. 1, 5., und Gott liebend und das liebend was Gott liebt bleibt und wandelt die selbstbewusste freie Creatur *ἐν τῷ φωτί* 1 Joh. 1, 7. 2, 10., und ihr Leben ist ein fortschreitendes *μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* 2 Cor. 3, 18. Alle Sünde ist Ueberschreitung der durch diese Liebe gezogenen Schranke (*παράβασις*) und Nebenhinfall, Herausfall aus dem Bereiche dieser Liebe (*παράπτωμα*); sie ist *ἀνομία*, denn alles Gesetz Gottes ist Setzung seiner Liebe, wie auch die Thora ein Liebesgeschenk an Israel Dt. 33, 3 und לְאַהֲבָה אֶת־ה׳ ihre erste und letzte Forderung ist. Aus Gottes Liebe weichen ist das gemeinsame Wesen aller Sünde, und mit Weichung aus dieser Liebe nicht zu dem gottgesetzten, sondern einem selbstgesetzten Ziele fortschreiten zu wollen war das gemeinsame Wesen der Ursünde der Geisterwelt und der Menschheit.

Der Unterschied aber ist der, dass 1) der Satan der Urheber (πατήρ) der Sünde wurde, die Menschen aber der in die gute Schöpfung Gottes bereits eingedrungenen Macht der Sünde erlagen; dass 2) der Satan sich aus sich selber gegen Gott entschied, die Menschen aber durch Berückung von aussen der Liebe Gottes entrückt wurden, und 3) dass bei der Unmittelbarkeit, in welcher der Satan als reiner Geist Gotte gegenüberstand, seine Sünde direkte vollbewusste Empörung war, wogegen die Sünde der Menschen als geistleiblicher Wesen sich dadurch vollendete, dass sie, irre gemacht an Gottes Liebe, ohne diese vollbewusst zu verneinen, durch sinnliche Anziehungskraft des verbotenen Gegenstandes den entscheidenden Stoss erhielten. Durch das erste Unterscheidungsmerkmal unterscheidet sich die Sünde der erstgeschaffenen Menschen von der Sünde Satans, aber nicht von der mit Satan und der nach Satan gefallenen Engel; durch das zweite und dritte aber auch von der Sünde dieser. Denn die mit Satan gefallenen Engel entschieden sich auch rein aus sich, sie fielen durch Nachahmung, nicht durch Verführung, und die Gottessöhne, von denen Gen. c. 6 redet, fielen nicht, wie die Menschen, vermöge einer in dem Wechselverhältniss ihrer Natur zu dem Natürlichen ausser ihnen begründeten Möglichkeit der Verfleischlichung, sondern durch widernatürliche Durchbrechung der gottgesetzten Schranke nach unten, wie der Satan und seine Engel durch widernatürliche Durchbrechung der gottgesetzten Schranke nach oben.

Fassen wir es kurz zusammen, so ist der Unterschied der, dass die Ursünde des Satans direkte rein geistige Erhebung wider Gott war, die Ursünde der Menschen indirekte leiblich vermittelte Erhebung wider Gott, vermittelt durch eine von aussen herangetretene verlarvte Macht der Berückung (Gen. 3, 13. הִשִּׁיאַנִי vgl. ἐξηπάτησεν 2 Cor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14) und durch den hinzugekommenen materiellen Sinnenreiz des verbotenen Baumes.[1] Nicht als ob in der Materie an sich ein böses Princip wäre — die materielle Welt des Hexaemeron ist gut, aber ausser Gott angesehen wird sie gerade durch ihre Güte zum bösen Reize.

Die Welt war gut und der Mensch war gut, die mit der Schöpfung des Menschen gekrönte Welt war sehr gut. Sie war aber aus dem Chaos heraus zu diesem sehr guten Stande emporgebracht und auch der sehr gute Stand des Menschen ruhte auf dem zum Substrate seines Lebens gemachten chaotischen Grunde. Die Potenzen dieses Grundes, für sich allein Potenzen des Zornes und des Todes, waren durch den Geist des Lebens

1) Der Satan — sagt mein Elberfelder Kritiker — wollte in Hoffahrt Gott überfliegen, der Mensch entsank ihm in Liebe zur eitlen Welt und also in Trachten nach dem Niedrigen.

dem Leben dienstbar gemacht und dieses Leben war in dem persönlichen Menschen für die ganze Erdwelt an Gott den Lebendigen gekettet und sollte in der Gemeinschaft mit ihm sich behaupten und fortschreitend befestigen. Indem aber der Mensch seinem in Gottes Liebe wesenden Leben entfiel, ward ebendamit der Naturgrund seines Lebens zum Abgrund des Todes.

Nachdem wir das Wesen der menschlichen Ursünde im Unterschiede von der dämonischen psychologisch erörtert, betrachten wir unter gleichem psychologischen Gesichtspunkt ihre Folgen.

Die ethisch-physische Zerrüttung.

§. 2.

Gewisser unausbleiblicher Tod (Gen. 2, 17. 3, 3) war die der Uebertretung gedrohte Strafe, Tod im Sinne der Rückkehr zum Staube. Wenn die Menschen nicht sofort nach dem Genusse zu Staube werden, so lässt sich daraus schliessen, dass die Strafdrohung nicht so gemeint war. Inzwischen war durch die Schöpfung des Weibes wie die Möglichkeit eines Milderungsgrundes der Schuld, so die Möglichkeit einer Erfüllung der Drohung ohne Abbruch der Menschengeschichte geschaffen worden. Aber dass der Mensch als Einzelner von selbigem Tage an dem Strafverhängnisse des Todes verfallen ist, zeigt 3, 19., und dass durch die Sünde des Einen als Sünde Aller der Tod zu einer für Alle unentrinnbaren Macht geworden ist, besagt Röm. 5, 12.

Tod als Rückkehr zum Staube, also Auflösung des Leibes ist nur die in der Naturbeschaffenheit des Bösen begründete sinnfällige Aussenseite der Sündenstrafe. Das Böse ist ein Produkt des sich selbst ausser Gott und wider Gott wollenden Willens. Der zum Wesen des Menschen und zur Einheit seiner Persönlichkeit gehörige Leib würde dem Tode nicht verfallen können, wenn nicht im Geiste und in der Seele des Menschen eine zum Tode des Leibes führende Veränderung vorgegangen wäre.[1]

Der dem Menschen eingehauchte Geist war ja die Lebensbedingung seines Leibes. Leben aber, Liebe und Licht sind durch die ganze Schrift hindurch ineinanderliegende Begriffe. Aus der Liebe Gottes gewichen, war also der Geist ebendamit untüchtig geworden, Princip des Lebens

1) Pruys van der Hoeven (Prof. der Medicin zu Leiden) sagt hiermit übereinstimmig in seiner *Studie der christelijke Anthropologie* (Ausg. 3. 1856): „Dass der Mensch, der sich seiner Selbstständigkeit als Person bewusst ist, der sich selbst in seinem Leben beherrschen kann, stirbt, ist ein Räthsel, welches sich nur erklären lässt aus der Entartung seiner Natur (*door de ontaarding zijner natuur*).

und der Verklärung für den Leib zu sein. An die Stelle des zur Verklärung aufstrebenden Lebens war ein abwärts bis zur Verwesung zurücksinkendes getreten.

Der Geist selbst kann aber unmöglich in der Weise sterben, in welcher das Staubgebilde des Leibes. Ein solches Sterben ist gegen sein Wesen und gegen seinen Ursprung. Er kann nicht in seine Bestandtheile aufgelöst werden, denn er ist nicht aus Bestandtheilen zusammengesetzt. Er kann auch nicht vernichtet werden, denn er ist unmittelbar göttlichen Ursprungs. Es liesse sich zwar denken, dass Gott ihn, ohne ihn substantiell zu vernichten, in den Stand der Unselbstständigkeit und des Unbewusstseins zurückversetzte, aber dass Gott das nicht thut, sieht man an den bösen Engeln, die er, obwohl sie unerlösbar sind, nicht vernichtet hat. Wo also die Schrift eine Resorption des Geistes in Gottes Wesen auszusagen scheint Ps. 104, 29. Iob 34, 14., ist nichts Anderes gemeint, als dass der unpersönliche Geist des Thieres in den Gesammtgeist des Naturlebens zurückgenommen wird, dessen Individuation er ist (Koh. 3, 21), der persönliche Geist des Menschen aber zu Gott zurückgeht, der ihn gegeben (Koh. 12, 7) und zwar zu Gott dem Richter (ebend. V. 14), also doch wohl ohne Verlust des Bewusstseins. Und dass die Schrift, wenn sie מוּת auch von der Seele sagt und den Leichnam sogar נֶפֶשׁ nennt, dabei nicht von der Vorstellung der Auflösbarkeit und Verweslichkeit der Seele ausgeht, werden wir später sehen; für jetzt genügt es, auf die alttest. Vorstellung vom Hades zu verweisen, welche ganz offenbar eine Fortdauer der Seelen voraussetzt. Die Seele ist nach der Schrift so wenig auflösungs- oder vernichtungsweise sterblich, als der Geist, von dem sie ausgegangen.

Aber die Schrift kennt einen geistlichen Tod 1 Joh. 3, 14. Mt. 8, 22. Lc. 15, 24. Eph. 2, 1. 5. 5, 14. Apok. 3, 1 und einen zweiten Tod Apok. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8 — also eine Art des Todes, welche, ohne Vernichtung zu sein, auch Geist und Seele betreffen kann. Der zweite Tod ist der jenseit des ersten Todes liegende höllische Strafzustand, der geistliche Tod aber ist der diesseitige natürliche Strafzustand, in welchem jeder Mensch, abgesehen von der Gnade, sich vorfindet — also eine Folge der Ursünde. Sagt man, dieser geistliche Tod sei Entfremdung des innern Menschen von Gott dem Lebendigen, so ist damit weniger angegeben worin er bestehe als woher er entstehe. Bestehen muss er in einer dem leiblichen Tode ähnlichen Auflösung und in einem dem leiblichen Tode ähnlichen Entschwinden des bisherigen Lebens. So ist es auch. Das Inwendige der Menschen wurde infolge der Ursünde vom Tode ergriffen, indem die bisherige harmonische Einheit der im Geistes- und Seelenleben ineinandergreifenden mannigfaltigen Kräfte sich auflöste, und indem das gottesbildliche

Geistesleben und dessen Spiegelung in der Seele entschwanden. Bisher erfüllte Gottes Liebe des Geistes Wollen, Denken und Empfinden; dieses dreifaltige gotterfüllte Geistesleben war das heilige Bild der Gottheit im Menschen. Als aber satanische Gedanken von einem lieblosen Gotte im Menschen Eingang fanden, da trat Feindschaft (Echthra Röm. 8, 7) an die Stelle der Liebe und Turba[1] an die Stelle des Friedens: die in Gott gefriedigten Kräfte der Seele geriethen in Verwirrung und entbrannten in widergöttlicher Begierlichkeit. Der Geist war der Liebe Gottes entfallen und die Seele der Herrschaft des Geistes. Das ist der Hintergrund des *morte morieris,* seit dessen Erfüllung wir alle in das Klagelied einstimmen müssen: *Quaternis elementis componimur et quaternis corrumpimur.* Unser Leben ist seitdem nur ein Schatte des Lebens und aus dem Naturgrunde, aus dem es aufgeleuchtet, strecken sich viele Arme,[2] die den flüchtigen Schatten endlich in Finsterniss des Todes hinabziehen.

Wie aber ein grosser Unterschied ist zwischen der satanischen und der menschlichen Ursünde, so auch zwischen den Folgen beider. In den Menschen war durch die Ursünde der Grund aller Sünde gelegt, in dem Satan aber und seinen Engeln war die Ursünde gleich der Gipfel aller Sünde. Der Gegensatz zu Gott, in welchen der Satan trat, war ein absoluter. Nachdem er sein Wesen in Sünde entzündet und wie ein Blitz vom Himmel gefallen war Lc. 10, 18., verstockte er sich selbst in der Finsterniss seiner erloschenen Herrlichkeit, und *ἐξουσία τοῦ σατανᾶ* und *ὁ θεός* sind nun mit *τὸ σκότος* und *τὸ φῶς* sich deckende Gegensätze Act. 26, 18. Die Ursünde der Menschen aber hatte nicht jene unüberwindliche Inten-

1) Da die Wissenschaft berechtigt ist, biblische Anschauungen auf terminologische Ausdrücke zu bringen, so werden wir diese Disharmonie der vorher in Gott geeinigten Kräfte weiterhin zuweilen mit einem der Theosophie entlehnten Ausdruck die „Turba" nennen, gleichbedeutend mit *ἀκαταστασία* oder, wie Luther und Melanthon sagen, *ἀταξία confusio partium.* Es ist der Gegensatz von *εἰρήνη* 1 Cor. 14, 33 und *δικαιοσύνη* (welches auch bei Plato, besonders in der Republik, das seiner Idee entsprechende Wohlverhältniss der Grundbestandtheile menschlichen Wesensbestandes bezeichnet), von *ἑνότης* als Einheit des Unterschiedlichen und *ἁρμονία* (womit Pythagoras das Wesen der Gesundheit und alles Guten und Gottes selbst benannte), wie das hebr. שָׁאוֹן (שׁוֹאָה) wirres wildes Getöse und im Gegens. zum Einklang, Wohlklang und einheitlichem Bestande Verwüstung und Verderben bed. Die Turba als Aufhebung dessen was die Apologie der Augustana *aequale temperamentum qualitatum corporis* nennt ist das Antecedens der *φθορά*, und der Satz, dass seit dem Falle die Turba oder *animae partium horrenda perturbatio* die *forma substantialis* des Menschen sei, war die Behauptung des Flacius (s. Preger, Flacius 2, 409).

2) Vgl. Keerl, Schöpfungsgeschichte S. 420: Der menschliche Organismus könnte nimmermehr dem Tode verfallen, wenn nicht in ihm die latenten Ursachen dieses Verderbens lägen.

sität der Selbstverstockung. Die Menschen waren durch ihren Fall in die Gewalt des Satans gerathen, ohne durch Selbsthülfe sich daraus befreien zu können, aber sie trotzten nicht in ihrem durch die Sünde umgewandelten Zustande, sondern schämten sich dessen und fürchteten sich.

Die Schaam und die Furcht.

§. 3.

Dass die Menschen, nachdem sie gefallen, sich ihrer Nacktheit schämen und wegen ihrer Nacktheit vor Gott fürchten, das sind allerdings Anzeichen dessen dass sie nicht gar satanisch geworden sind, die Schrift aber berichtet es uns als die schlimmen Folgen ihres Falles.

Im Stande der Unschuld schämten sie sich ihrer Nacktheit nicht. Sie waren nackt, aber sie waren es auch nicht. Ihre Leiber waren das Kleid ihrer inwendigen Herrlichkeit und ihre inwendige Herrlichkeit war das Kleid ihrer Nacktheit.[1] Ihre Leiber waren noch nicht geistlich, aber doch des Geistes; noch nicht durchdrungen, aber doch beschienen von seinem Lichte; noch nicht verklärt, aber doch von der Macht der Verklärung umfangen.[2] Das Irdische, Thiergleiche ihrer Leiber trat wie verschwindend zurück gegen das Ueberirdische, Gottesbildliche des mittelst der Seele sie beherrschenden Geistes.

Als aber die gottgemässe Wirksamkeit des centralen Geistes auf die Seele und von dieser aus auf den Leib der vom peripherischen Leibe auf die Seele und von dieser auf den Geist ausgehenden satanischen Einwirkung gewichen, und der Geist der Liebe Gottes und somit der Wahrheit seines Wesens entfallen war: da war die Gottesbildlichkeit des Geistes, und infolge dessen die Geistesbildlichkeit der Seele, und infolge dessen die auf die Verklärung hin beiden conforme Leiblichkeit zum Zerrbilde geworden. Die Leiber der Menschen waren der von Geist und Seele auf sie ausgehenden Doxa, die sie bisher bekleidete, nun verlustig. Darum sagt

1) Das ist's was Ph. Nicolai (s. die Mittheilungen Rocholls in Luth. Zeitschr. 1860 S. 201) kindlich ausmalt wenn er sagt: Die Menschen sind vor dem Fall anstatt der Kleider mit einem äusserlichen Glanz und Schein wie der Mond umgeben und bekleidet und gleich als umwölkt gewesen, vgl. meinen Comm. über die Genesis (Ausg. 3) S. 163.

2) Jo. Scotus Erigena, wenn er sagt *de div. nat.* IV, 12: *Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus* geht, wie die spätere Theosophie, zu weit: der Auferstehungsleib ist die volle Wirklichkeit des in dem Urleibe gesetzten Anfangs, und unser gegenwärtiger Fleischesleib ist die verkehrte Wirklichkeit des Fortschritts, auf welchen dieser Anfang angelegt war.

die Schrift, dass beiden nach der Uebertretung die Augen aufgingen und dass sie erkannten, dass sie nackt seien. Je länger man diesen Worten nachdenkt, desto schwerer, aber auch schwergewichtiger wird man sie finden. Unmöglich soll damit gesagt sein, dass sie ihre Nacktheit jetzt zum ersten Male gewahr wurden; eine solche Blindheit steht in Widerspruch mit der vorauszusetzenden Selbsterkenntniss der Erstgeschaffenen. Der Sinn der Worte ist dass sowohl mit der Nacktheit dieser an sich als mit ihrem subjectiven Verhältniss dazu im Augenblicke des Falles eine grosse Veränderung vorging. Mit der Nacktheit an sich — denn die Nacktheit war nun obwohl nicht anderen Wesens doch eine wesentlich andere; bisher der Einwirkung des gottesbildlichen Geistes unterstellt war sie nun entstellt, sie war ihrer selbst und also, weil entgeistet, aus einer materiellen eine grob materialische, aus einer *σαρκίνη* eine *σαρκικὴ* geworden. Mit dem subjectiven Verhältniss der Menschen dazu — denn das sinnliche Sehen hatte bis jetzt im Dienste des in Gott sein selbst und der Aussenwelt mächtigen Geistes gestanden, jetzt aber wo der Geist der Knechtschaft des Sinnlichen verfallen und das Natürliche seiner Obmacht entfallen war, nahm das sinnliche Sehen insofern erst seinen eigentlichen Anfang, als es nun sein selbst geworden und der Geist unfrei an die dadurch vermittelten Eindrücke hingegeben war. Mit andern Worten: das sinnliche Sehen war bisher ein sinnlich vermitteltes Sehen *ἐν πνεύματι* gewesen, jetzt war es ein schlechthin sinnliches, in sich selbst entsunkenes, den Geist mit sich fortreissendes und ihm seine eigene Zerrüttung im Bilde zurückgebendes geworden. Und als nun die Menschen mit den aufgethanen Sinnesaugen ihre entherrlichte Leiblichkeit und in dieser wie in einem Spiegel die Entherrlichung ihres Geistes und ihrer Seele erblickten, da machten sie zum ersten Male die ihnen bisher fremde Erfahrung des הִתְבֹּשֵׁשׁ. Wenn etwas uns in Anderer Urtheil nicht ohne unsere Schuld Herabsetzendes offenbar wird oder dass es offenbar werde von uns besorgt wird, da schämen wir uns.[1] Das Erste ist, dass wir vor dem was uns Schande bringt oder bringen könnte zurückprallen (Ps. 35, 4. 129, 5 u. ö.); das zweite, dass das zurücktretende Blut sich im Herzen anhäuft und dieses dadurch in gewaltsame, stürmische Contractionen geräth, worauf dann folgt, dass es auf alle die Theile hinströmt, welche durch Geberden unser Schuldgefühl verrathen können, besonders auf das Gesicht und seine nächste Umgebung (vgl. z. B. Ps. 44, 16). Dadurch entsteht die Schaamröthe חָפֵר (von der Wurzel פר, verdoppelt in *πορφύρεος, purpureus*) und wenn das Blut, indem wegen der Unmöglichkeit des Verbergens der Schrecken überhandnimmt,

1) s. F. W. Hagen, Psychologische Untersuchungen S. 41 ss.

zurückweicht, die Schaamblässe בּוֹשׁ (verw. mit בּוּץ vgl. aram. בְּעַץ, עֲבַץ, אֲבַץ das Zinn und עֲבַץ als Verbum Ps. 34, 6. Trg. sich schämen). Dass חָפֵר und בּוֹשׁ ursprünglich diese verschiedene Schaamfarbe bezeichnen, sieht man deutlich aus Jes. 24, 23. vgl. 29, 22. Diese Farben sind aber nur die alleräusserlichste Erscheinung innerer geistig-seelisch-somatischer Vorgänge. Die Schrift analysirt uns die Schaam der gefallenen Menschen nicht. Indem sie uns aber sagt, dass sie Feigenlaub zusammennähten und sich Schurze machten, gibt sie uns über das erstmalige Entstehen der Schaam in wenig Worten den tiefsten Aufschluss. Es ist die untere Hüftgegend, welche von den Menschen verhüllt wird; vollständige Nacktheit ohne Verhüllung dieser Gegend des Leibes gilt bekanntlich selbst bei den wilden Völkern als Schande. Es hat dies darin seinen Grund, dass da die Absonderungswege der genossenen Nahrung, besonders aber dass da die Glieder der Fortpflanzung, die in der biblischen und überhaupt gemeinmenschlichen Sprache sogenannten Schaamtheile, gelegen sind. Diese heissen geradezu עֶרְוָה; (z. B. Gen. 9, 22 s.) und בָּשָׂר (z. B. Lev. 15, 2. vgl. Ex. 28, 42.), weil Nacktheit und Fleisch, welche zu verhüllen dem Menschen die Schaam gebietet, in ihnen culminiren. Nimmt man auch nicht an, dass mit diesen Theilen infolge des Falles eine physische Veränderung vorgegangen, so ist doch klar, warum gerade hier die leiblichen Folgen des Falles am meisten in die Augen fallen mussten. Nachdem der Mensch in Mann und Weib geschieden war, glich er in Betreff der Fortpflanzung, auf die physiologisch-anatomische Aeusserlichkeit ihres Apparates und Vollzuges gesehen, den Thieren. Aber in Ansehung ihres geistig-seelischen Hintergrundes und des ihr schon in voraus durch die Selbstmacht und Heiligkeit des Geistes aufgeprägten ethischen Charakters war er auch hierin über das Thier erhaben. Als aber die Menschen der durch ein Thier vermittelten Verführung des Satans erlegen waren und die Macht der Verklärung sich in die Wirklichkeit einer ganz und gar ihrer selbst gewordenen Materialität verwandelt hatte, da drängte sich der Abstand des Vormals und Jetzt nirgends so sehr der Wahrnehmung auf, wie an den Gliedern der Fortpflanzung, wo alle Radien der nun der Doxa des Geistes entkleideten nackten Natürlichkeit wie in ihren Quellort zusammenliefen. Der nun einheitslose Gegensatz des Geistlichen und Natürlichen war hier am schroffsten und das Thiergleiche der menschlichen Leiblichkeit erschien hier am meisten thierisch, darum schämten sich die Menschen und verhüllten sich, um vor sich selber und jedem sehenden Auge den Anblick ihrer in Schande verkehrten Ehre zu verbergen.

Ein zweites Gefühl, welches die Gefallenen ergriff, war die Furcht. Dass sie sich schämten, hatten sie vor Satan voraus; dass sie sich aber

fürchteten, hatten sie mit ihm gemein. Wir meinen die bewusste Furcht vor Gott, von welcher sie ergriffen wurden, als sie den Hall Jehova-Elohims des in der Abendkühle im Garten Daherschreitenden vernahmen und sich tief hinter die Bäume des Gartens versteckten 3, 8—10. Furcht vor Gott, verschieden von Gottesfurcht und die mannigfachen Abstufungen von Besorgen und Bangen, Grauen und Aengsten, Entsetzen und Zagen in sich befassend, ist die Folge des vom Gefühl der Schuld und Schande unzertrennlichen Gefühls des Zornes Gottes. Der Zorn Gottes aber, wie die h. Schrift uns ihn erkennen lehrt, ist 1) Selbsterregung seiner heiligen Persönlichkeit gegenüber der Sünde; 2) Erregung der unteren strengen Potenzen seiner Lichtherrlichkeit oder, wie wir auch sagen dürfen, seiner an sich zu trübunglosem Lichte ausgewirkten Natur; 3) Entsendung inweltlich wirksamer Verderbensmächte aus der richterlich erregten Doxa; 4) Entzündung der unteren Natur-Potenzen der widergöttlich gewordenen geschöpflichen Persönlichkeit selbst. Mit andern Worten: der Zorn Gottes hat eine Personseite und eine Naturseite; er ist Zornwille, das Correlat der Echthra auf Seiten der Creatur, und Zornbrand, das Correlat der Turba auf Seiten der Creatur (Abschn. IV §. 6). Gott zürnt indem seine persönliche Heiligkeit die Sünde abstösst und indem er die Feuerseite seiner Doxa aufregt; der Zorn als solche Erregung heisst אַף (Schnauben), זַעַם, זַעַף, רֹגֶז, *ὀργή* (*θυμὸς* Apok. 19, 15 von *θύειν* Synom. von *ζέειν* sieden), und als solches Entbrennen heisst er חָרוֹן oder חֵמָה. Und der Mensch fürchtet sich indem Gefühl, Bewusstsein, Erlebniss dieser göttlichen Erregung ihn in Bangen und Beben versetzt, denn die charakteristische Geberde dieser Furcht, auf deren Grundbegriff fast alle Benennungen zurückgehen (יָרֵא = יָרַע, פָּחַד, עָרַץ, פַּלָּצוּת u. a.), ist das Zittern. Dieses Zittern gleicht in seinem höchsten Grade dem Zucken infolge elektrischer Schläge, nämlich, wie die Schrift sagt, der göttlichen Zornblitze (Ps. 18, 15. 144, 6.). Furcht in diesem Sinne und Liebe schliessen sich aus. *Φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ* 1 Joh. 4, 18.

Dass die Menschen sich schämten war die Selbstfolge dessen dass ihre Doxa, dieses Ehrenkleid des Leibes, sich in Schande der Nacktheit (Apok. 3, 18.) verkehrt hatte, und dass sie sich fürchteten war die Selbstfolge dessen dass sie aus Gottes Liebe zurückgewichen und dadurch Gottes Zorne verfallen waren. Ohne Zweifel war dass sie sich so schämten und fürchteten besser als wenn sie sich nicht geschämt und gefürchtet hätten; etwas positiv Gutes waren diese Schaam und Furcht zwar nicht, sie waren nur der unwillkürliche Reflex des verlorenen Guten, aber daran dass die Menschen sich von diesen Gefühlen überwältigen liessen, ohne sie durch gewaltsame Gegenwirkung zu unterdrücken, zeigt sich dass ihr Fall, so

tief er auch war, doch dem satanischen an Tiefe nicht gleich kam. Sie hatten wider ihr Gewissen gesündigt, aber nachdem sie gesündigt ertödteten sie ihr zeugendes Gewissen nicht. Denn sowohl Schaam als Furcht waren durch das Gewissen vermittelt, dadurch dass die Menschen sich nun ausser Gott erblickten, nicht ohne ein Wissen um das was sie in Gott sein sollten und in Gott gewesen waren.

Das Gewissen und die Gottesferne.

§. 4.

Es ist der grosse Vortheil systematischer Behandlung eines wissenschaftlichen Stoffes, dass vereinzelte Gedanken, welche man bisher über einschlagende Fragen hegte, indem sie nun innerhalb fester und vielseitiger Zusammenhänge zu stehen kommen sollen, eine Probe bestehen, die meistens zur Berichtigung, Schärfung oder Vervollständigung derselben führt, und die geschichtliche Methode, die wir erwählt, bringt uns obendrein den Gewinn, dass sie uns mitgebrachter, aus trüglicher Selbstbeobachtung abgeleiteter Vorurtheile überhebt und in den ersten Anfängen psychologischer Thatsachen ihr wahres Wesen bei wenigstens weit geringerer Gefahr der Täuschung erkennen lehrt. So ist es auch mit den Fragen: was ist das Gewissen? und welcher Art war der Verkehr Gottes mit den ersten Menschen vor und nach dem Falle? Ueber beide Fragen sind nicht wenig falsche Ansichten gäng und gebe, welche, weil nicht ohne alle Wahrheit, bestechen und in fast traditionellen Formeln sich vererben. Es wird sich zeigen, wie falsch sie sind, wenn wir sie mit den bis hierher gewonnenen Erkenntnissen und der auf den ersten Blättern der Bibel verzeichneten unerschöpflich lehrreichen Urgeschichte zusammenhalten.

Nichts liest man häufiger, als dass das Gewissen eine Stimme Gottes in uns sei. Schon sprachlich und logisch angesehen, ist das schief. Denn Gewissen (*gewiszen* von *ge* = cum συν) ist genau s. v. a. griechisch συνείδησις (*conscientia*) und also ein subjektiver Begriff und zwar ein rein subjektiver, nicht ein correlativer, wie v. Schubert in seiner Geschichte der Seele nach v. Baaders Vorgang erklärt: „Mitwissen der Seele mit dem allgegenwärtigen allwissenden Gott", das συν ist nicht das der Gemeinschaft oder Wechselbeziehung, sondern συνείδησις bedeutet (indem das Ich als Wissendes und das Wissen von einander unterschieden werden, s. 1 Cor. 4, 4.) das der Person des Menschen beiwohnende Wissen und zwar als ethischer Begriff das aus dem Gottesbewusstsein des Menschen, d. i. aus dessen unveräusserlichem Wissen um seine Bedingtheit durch Gott hervorgehende gleich unveräusserliche Wissen um seine sittliche Wechselbe-

ziehung zu Gott, kurz sein sittlich-religiöses Bewusstsein. Man müsste also sagen: Gewissen ist das dem Menschen vermöge innerer Selbstbezeugung Gottes eignende sittlich-religiöse Bewusstsein. Aber auch das ist falsch, wenn man damit meint, dass es fort und fort sich wiederholende unmittelbare Selbstbezeugungen Gottes seien, deren Echo das Gewissen sei und deren der Mensch bedürfe, um überhaupt ein Gewissen zu haben. Die Schrift redet nirgends so vom Gewissen. Sie redet davon überall als von etwas zum eigensten Wesen des Menschen Gehörigen. Das A. T., in welchem dieser Begriff noch nicht ausgeprägt ist, da מַדָּע Koh. 10, 20. (LXX. *ἐν συνειδήσει σου*) nur das stillinnerliche Bewusstsein bezeichnet, sagt dafür לֵב (לֵבָב)[1]: das Gewissen erscheint da als ein Wissen des Herzens 1 K. 2, 44.; die Rüge und Strafe des Gewissens, die der Mensch erfährt, als חָרַף und הִכָּה seines Herzens Iob 27, 6. (vgl. LXX); 1 S. 24, 6, 2 S. 24, 10.; Gewissensvorwürfe oder Gewissensanstösse (*προςκόμματα* vgl. Act. 24, 16) als מִכְשׁוֹל לֵב 1 Sam. 25, 31. Auch die neutest. Schrift schreibt dem Herzen die Functionen des Gewissens zu (Röm. 2, 15. Hebr. 10, 22. 1 Joh. 3, 19 s.), sie hat aber zugleich in *συνείδησις* einen klaren Begriff und Ausdruck für die Thatsache des Gewissenszeugnisses gewonnen und ihm unter diesem Namen seine fortan gesonderte Stelle im menschlichen Geisteswesen angewiesen[2]. Befragen wir sie über das Wesen des Gewissens, so ist es überall nicht Gott, welcher dem Gewissen Zeugniss gibt, sondern das Gewissen, welches dem Menschen Zeugniss gibt 2 Cor. 1, 12.; *συμμαρτυρεῖν* wird vom Gewissen nicht in dem Sinne gesagt, dass es mit Gott dem Zeugenden zeuge, sondern in dem Sinne, dass es bei oder in dem Menschen zeuget Röm. 2, 15. 9, 1. (vgl. *συμμαρτυρεῖν* in gleichem Sinne einer innerlich ergehenden beiwohnenden Bezeugung Röm. 8, 16.). Demnach ist auch 1 P. 2, 19. (vgl. Röm. 13, 5.) *συνείδησις θεοῦ* nicht das Gewissen als Gott in sich wohnend und zeugend habendes Bewusstsein, sondern als Bewusstsein von Gott,

1) Luther übers. demgemäss Jos. 14, 7. Iob 27, 6 *gewissen*, anderwärts aber *hertz*.

2) s. v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist S. 52—57. Die Thatsache des Gewissenszeugnisses, sagt der Verf., kennt das ganze griechische Alterthum, aber der schwankende Ausdruck verräth die mangelnde Erfassung des Wesens. Und: „Auch das A. T. war kein günstiger Boden für Ausbildung dieses Begriffs. Das positive Gesetz nahm dem natürlichen sittlichen Bewusstsein seine Bedeutung." Wir bemerken dazu, dass das griechische Alterthum dem israelitischen dennoch in Ausprägung des Gewissensbegriffs vorausgeeilt ist. Denn Periander soll auf die Frage: *τί ἐστιν ἐλευθερία* geantwortet haben: *ἀγαθὴ συνείδησις*. Es zeigt sich auch hier, dass das Christenthum die alttest. Wahrheit mit den hellenischen Wahrheitselementen in eins verschmolzen hat, und es hängt damit zusammen, dass (ausser der Perikope von der Ehebrecherin Joh. 8, 9) in den Evangelien *συνείδησις* noch gar nicht vorkommt.

nämlich seinem Willen und Wohlgefallen. Einen festen Halt in der Schrift hat die Ansicht nicht, dass das Gewissen der Reflex einer unmittelbaren Selbstbezeugung Gottes im Menschen oder gar diese selbst sei. Vorausgesetzt auch dass der Mensch von der Schöpfung her Gottes Geist als Lebensgrund und Lebenshalt in sich wohnend hätte — eine Ansicht, der wir oben ihre aus einigen leicht anders verstehbaren Schriftstellen beanspruchte Schriftgemässheit absprechen mussten — würde das Gewissen doch nicht als Selbstbezeugung dieses Geistes definirt werden dürfen.[1]

Blicken wir in die Urgeschichte, so bestätigt sich die Irrthümlichkeit dieser Ansicht. Wenn sich das Weib der Schlange gegenüber des strengen göttlichen Verbotes bewusst zeigt und demgemäss ausspricht, so ist es das Zeugniss ihres Gewissens, welches da zu Worte kommt. Und wenn sie und Adam dennoch das göttliche Verbot übertreten, so geschieht es infolge dessen, dass sie, aus Gottes Liebe heraus der Sinnenlust verfallen, das warnende Zeugniss ihres Gewissens unterdrücken. Als aber die Sünde begangen ist und ihnen in ihren Folgen offenbar wird, bricht das niedergehaltene Gewissen wieder hervor. Sie werden, ihre Blösse erblickend, von Schaam, und Gottes Nahen vernehmend, von Furcht ergriffen. Beides wäre nicht möglich, wenn ihr Gewissen sie nicht des göttlichen Verbotes gemahnte und ihnen die Schuld der Uebertretung desselben vorhielte. Man bedenke nun, dass dem Vorgange zwischen Schlange und Weib eine unmittelbare Selbstbezeugung Gottes an Adam, das Verbot des Erkenntnissbaumes, vorausging und eine unmittelbare Selbstbezeugung Gottes, die Ueberführung und Aburtheilung, nachfolgt — der Bericht könnte uns nicht deutlicher zu verstehen geben, dass das Gewissen nicht selbst auch der Reflex einer innerlichen unmittelbaren Selbstbezeugung Gottes, geschweige eine solche selbst ist.[2]

1) Man müsste wenigstens wie Thomasius 1, 167 sagen: „Es findet ein stetiger innerer Lebensverkehr Gottes mit dem Menschen statt und das Resultat dieses Verkehres ist das was wir Gewissen nennen. Denn allerdings ist das Gewissen eine Bewegung des menschlichen Geistes, aber gesetzt ist diese Bewegung durch den göttlichen, in ihm sich bezeugenden Geist.“

2) Dennoch sagt v. Hofmann, Schriftb. 1, 572: „Beides, Scham und Furcht, waren Kundgebungen des Gewissens. Das Gewissen aber ist seinem Wesen nach nicht ein Etwas im Menschen, noch eine in ihm erzeugte Wirkung, dass er es sich zurechnen könnte, sondern unmittelbare Selbstbezeugung Gottes an ihn, welche inne zu werden weder ein Zeichen rechten Verhaltens zu Gott ist, noch dazu dient, ein solches herzustellen.“ Dann heisst es weiter S. 573: „Die sündig gewordenen Menschen erkannten in jenen Empfindungen der Scham und Furcht weder Kundgebungen des Gewissens noch Folgen ihrer Sünde, sondern es bedurfte erst eines ausdrücklichen Gottesworts, damit sie bei sich selbst erkannten und sich selbst gestanden, dass sie sich nur in Folge ihrer Sünde vor einander schämten und vor Gott fürchteten.“

Der Apostel sagt uns ja auch Röm. 2, 15 geradezu, dass das Gewissen in Ansehung des objektiven Faktors seines Wesens nicht der Wiederhall einer jedesmaligen unmittelbaren göttlichen Selbstbezeugung, sondern das Wissen um ein göttliches Gesetz ist, welches jeder Mensch, auch der die positive Gesetzesoffenbarung nicht kennt, in seinem Herzen trägt. Das Endgeschick eines Menschen — dies der Gedankenzusammenhang — entscheidet sich nicht nach dem Gesetzesbesitze als solchem, sondern nach seinem sittlichen Verhalten v. 12., denn nicht das Gesetz hören sondern es thun macht vor Gott gerecht v. 13., die Heiden liefern den Beweis dafür: denn sie haben zwar kein Gesetz das sie hören könnten (also kein geschichtlich geoffenbartes); falls aber Heiden, die doch gesetzlosen, von Natur Werke thun wie das Gesetz sie vorschreibt, so sind sie trotz ihrer Gesetzlosigkeit sich selber Gesetz und beweisen ebendamit, dass gottgemässes Verhalten auch ohne Besitz eines Gesetzes, näml. eines positiven, möglich ist. Sie sind auch nicht schlechthin gesetzlos, sondern von Natur (*φύσει*) thuend was das geoffenbarte Gesetz fordert, legen sie thatsächliches Zeugniss dafür ab, dass ein Wissen um das was vor Gott recht ist in der *φύσις* d. i. schöpferisch gesetzten Beschaffenheit des Menschen begründet ist; sie haben, wie sie durch solches ihnen mögliches gesetzgemässes Handeln darthun, *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* d. i. das Thun, durch welches Gottes Gesetz vollzogen wird, welcherlei Art dieses Thun sei, steht als objective Vorschrift mit unverlöschlichen Zügen in ihrem Herzen geschrieben, so wie es für Israel steht auf den Steintafeln und dem Pergamen der Thora, weshalb bei Jesaia 24, 5 von allen Erdbewohnern in Bezug auf das Endgericht gesagt werden kann: „sie haben übertreten (Gottes) Gesetze, überschritten Satzung“ (LXX *παρήλθοσαν τὸν νόμον καὶ ἤλλαξαν τὰ προςτάγματα*). Indem der Ap. hinzufügt *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως*, stellt er das Gewissen zu jenem inneren Gesetze in ein Verhältniss, welches dem der Prophetie zur Thora gleicht. Wie die Prophetie (welche man treffend das Gewissen des israeli-

Sonderbar! Das Gewissen kein Wissen, sondern nur ein *actus directus* göttlicher Selbstbezeugung an den Menschen, welcher Scham und Furcht bewirkt, aber — kein Wissen. Auf ein Schriftwort wird für diese Definition des Gewissens, die den subjektiven Begriff umstülpt, nicht verwiesen, sondern auf v. Harless' Ethik S. 59., wo wir lesen: „Das Gewissen ist mir insofern identisch mit Menschengeist überhaupt, als es nicht Geist im Geiste, nicht Göttliches im Geschöpflichen, überhaupt nicht Etwas ist.“ Was denn? „Es ist aktuelles Wechselverhältniss Gottes mit dem menschlichen Geiste und umgekehrt.“ „Es ist seinem Wesen nach eine immer wirksame Bethätigung Gottes an unserem Geiste“ u. s. w. In das alles können wir uns nicht finden und müssen jede Begriffsbestimmung von vornherein für verfehlt halten, die nicht damit anhebt, dass Gewissen *συνείδησις*, wie die Logik des Worts besagt, ein Wissen ist.

tischen Staates genannt hat) der Thora Zeugniss gibt und die jedesmaligen Zustände und Handlungen Israels in das Licht der Thora stellt: so gibt das Gewissen jenem inneren Gesetze in dem Menschen vor ihm selber Zeugniss (*συμμαρτυρεῖ*), treibt und weist den Menschen an, nach jenem Gesetze zu handeln (das sogen. vorhergehende Gewissen), richtet seine Handlungen nach diesem Gesetze und spiegelt im Lichte dieses Gesetzes sein Thun und seinen Zustand (das nachfolgende Gewissen) — nicht als ob das Gewissen eine besondere dem Wollen, Denken (Urtheilen) und Fühlen beizuordnende Geistesthätigkeit wäre, aber es ist die in den bei jenen inwendigen Erfahrungen betheiligten Thätigkeitsformen des Geistes wirksame Macht[1]. Von Seiten dieser kritischen beurtheilenden oder verurtheilenden Thätigkeit wird des Gewissens gedacht in Bezug auf eignes Thun Hebr. 10,2. und in Bezug auf das Thun Anderer 1 Cor. 10,29. 2 Cor. 4,2. 5,11. Das Gewissen ist also das dem Menschen als solchem natürliche Bewusstsein von dem Gesetze in seinem Herzen, die dem menschlichen Geiste inwohnende und sich in allen Lebensgestalten desselben selbst wider Willen zur Geltung bringende religiös-sittliche Bestimmtheit seines Selbstbewusstseins, die ethische Seite des dem Menschen auch nach seinem Falle verbliebenen allgemeinen Wahrheitsgefühls (*sensus communis*), das fort und fort in Form des Triebes und Urtheils und Gefühles sich bezeugende Wissen um das was Gott will und nicht will.[2] Indem nun das Ge-

1) Im Wesentlichen ebenso Güder, Die Lehre vom Gewissen in Stud. u. Kritiken 1857 S. 265—270 und Schenkel, Art. Gewissen in Herzogs Real-Encyklopädie V, 138. Während aber jener lehrt, das Gewissen sei eine Thätigkeit, welche durch ein Zusammenwirken der unterschiedlichen Vermögen des Geistes zu Stande komme, näml. die der Selbstthätigkeit praktisch sich bezeugende Erscheinungsform des dem Selbstbewusstsein immanenten Gottesbewusstseins: lehrt dieser, es sei seinem Wesen nach keine Thätigkeit, sondern eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, welche jedoch als solche die Thätigkeiten des Geistes, in welchen das Selbstbewusstsein sich äussert, näml. das Denken, Fühlen und Wollen normire. Die beiden Ansichten widersprechen sich, wie häufig, nur logisch, nicht sachlich: das Gewissen ist seinem Wesen nach keine Thätigkeit, sondern eine Bestimmtheit, aber eine wirksame, und es ist seiner Aeusserung nach eine Thätigkeit, aber keine zufällige, denn dem Gottesbewusstsein eignet — wie auch Güder sagt — die praktische Tendenz, die ihm entsprechende Zuständlichkeit der freien Persönlichkeit herbeizuführen, und was ist Gewissen anders als dieses in allen Formen des Geisteslebens sich durchsetzende Wissen des Menschen um Gott als den sittlich bestimmenden absoluten Willen?

2) Die Scholastiker unterscheiden *synteresis* oder *synderesis* (*συντήρησις*) als das habituelle Wissen des göttlichen Willens im Allgemeinen, welches als dem Menschen verbliebene *scintilla spiritus* angesehen wird, und *conscientia* als die actuelle Synderese d. h. als die jenes allgemeine Wissen normativ oder richterlich handhabende Gewissensthätigkeit. Die *synteresis* gilt ihnen in dem *syllogismus conscientiae* als *propositio major,* vgl. Schenkel a. a. O. S. 135.

wissen dem inneren Gesetze Zeugniss gibt, tritt es dem Menschen gewissermaassen gegenüber und es entstehen in diesem, sei es dass er über eine einzelne Handlung oder dass er über seinen Gesammtzustand nachdenkt, hervorgerufen durch das Gewissenszeugniss einerseits anklagende, andererseits vertheidigende Gedanken, welche wie in Rechtsstreit, in Wortwechsel mit einander (*μεταξὺ ἀλλήλων*) gerathen. Mit diesem ins Herz geschriebenen Gesetze, dieser fortgehenden Bezeugung desselben durch das Gewissen, diesen durch das Gewissenszeugniss hervorgerufenen Gedanken der Selbstanklage oder auch der Selbstrechtfertigung kommt der Heide, wie der Heidenapostel sagt, dereinst vor Gottes Gericht zu stehen, welches Er durch Jesum Christum übt, den Heiland nicht blos Israels, sondern der Menschheit.[1]

Das Gewissen ist also nicht Echo oder Stätte einer unmittelbaren göttlichen Selbstbezeugung, sondern wirksames Bewusstsein eines dem Menschenherzen eingegründeten göttlichen Gesetzes, denn alles Selbstbewusstsein selbstbewusstseinsfähig erschaffener Wesen ist natürlicher Weise zugleich Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von Gott und Bewusstsein ihrer Pflicht, sich durch Gottes Willen bestimmen zu lassen, und Bewusstsein des allgemeinen Inhalts dieses Willens. Was über das Gewissen als Gottes Stimme in uns von Alten und Neuern gesagt wird, hat darin seine Wahrheit, dass das Zeugniss des Gewissens allerdings auf einer in unsern Wesensbestand verwobenen göttlichen Grundlage ruht, nämlich auf einem mit des Menschen schöpferischer Setzung mitgesetzten Gottesgesetze in ihm, dessen Dasein, dessen Forderungen und Urtheile subjektiver Willkür entrückt sind. Wenn der Mensch sein Thun mit diesem Gesetze in Uebereinstimmung weiss, so ist sein Gewissen *ἀγαθή* Act. 23,1. 1 P. 3,16.21. 1 Tim. 1,5.19., *καλή* Hebr. 13,18., *καθαρά* 1 Tim. 3,9. 2 Tim. 1,3., *ἀπρόσκοπος* Act. 24,16. Wenn sein Thun arg ist, so ist auch sein Gewissen, indem es Bewusstsein solcher Argheit ist, *πονηρά* Hebr. 10,22.; es ist *με-*

1) „Thut ein Heide — so gibt Hofmann in der Zeitschr. f. Protest. 1860 S. 69 s. den Sinn von v. 14 s. wieder — thut ein Heide was das geoffenbarte Gesetz fordert, so schadet es ihm bei Gott nichts, dass er es nicht hat: er ist sich selbst was der Jude an seinem Gesetze hat, indem er mit seinem Thun beweist, dass dessen Inhalt seines Herzens Wille ist, vom Gewissen bezeugt und begleitet vom Wechselgespräch verklagender oder, wenn einst Gott durch Jesum Christum im Sinne der auch für die Heidenwelt bestimmten Heilsbotschaft der Menschen verborgenen Herzensgrund richtet, auch wohl für ihn sprechender Gedanken." Diese Verknüpfung des *ἐν ἡμέρᾳ* mit dem Satzgliede *ἢ καὶ ἀπολογουμένων* billige ich, wie aus Obigem hervorgeht, nicht, aber der Gedanke, dass an jenem Tage, an welchem Gott sein Gericht durch Jesum Christum, den Mittler der Gnade, übt, auch Heiden zu Gnaden angenommen werden können, liegt ohne Zweifel im Sinne des Ap. Man erinnert sich an Jesu Ausspruch über die Männer von Nineve und die Königin des Südens Mt. 12,41 s. Vgl. auch Hebart, Die natürliche Theologie des Ap. Paulus 1861.

μιασμένη Tit. 1, 15. 1 Cor. 8, 7., inwiefern die bösen Thaten wie Flecken sich in ihm abschatten, oder *κεκαυτηριασμένη* 1 Tim. 4, 2., inwiefern es sie wie Brandmale unveräusserlich und unvertilgbar an sich trägt. Alle diese Eigenschaften gelten dem sogen. nachfolgenden Gewissen. In Betreff des sogen. vorhergehenden Gewissens gilt in der Schrift im Allgemeinen der Grundsatz, dass der Mensch selbem gemäss d. i. überzeugungs- und glaubensgemäss handeln soll Röm. 14, 23 vgl. Sir. 37, 13. 35, 13., ohne dass damit das Gewissen zum untrüglichen Orakel erhoben ist. Das vorhergehende Gewissen kann richtig oder irrig, schwach oder fest sein (*ἀσθενής*, *ἀσθενοῦσα* 1 Cor. 8, 7. 12.); es kann irren und schwanken in dem was vor Gott recht sei, aber normativ für das jeweilige Handeln des Menschen bleibt es in allen Fällen. Denn gewissenloses Handeln ist als solches schon verwerflich, obwohl gewissensgemässes Handeln nicht schon um deswillen vor Gott recht ist. Denn der Mensch ist auch wegen der Trübungen und Verkehrungen seines Gewissens Gotte verantwortlich, und die Gewissensschwäche, welche auf Mangel an rechter Erkenntniss beruht (1 Cor. 8, 7) und zu schonen ist (1 Cor. 8, 9 ss.), kann bei ihrem Aburtheilen über die Gewissensfreiheit des Andern (1 Cor. 10, 29) in die seelengefährlichste Selbstverhärtung und Selbstüberhebung umschlagen.

Wäre der Mensch freilich nicht gefallen, so wäre das Gewissen das immer wahrhaftige und sein selbst gewisse Zeugniss von dem Willen Gottes an uns und das selige Bewusstsein der Einheit unseres Willens mit dem göttlichen. Oder sollte wirklich vor dem Falle des Menschen von Gewissen noch keine Rede sein dürfen? „So lange der Mensch — sagen Viele[1] — in unmittelbarer durch die Sünde noch nicht gestörter Gemeinschaft mit Gott lebte, hatte er noch kein Gewissen d. h. sein Selbstbewusstsein fiel unmittelbar mit seinem Gottesbewusstsein zusammen, eine Differenzirung beider als zweier wesentlich von einander verschiedener, ja sich widersprechender Bewusstseinsformen konnte es noch nicht geben.“ Aber Selbstbewusstsein, Weltbewusstsein, Gottesbewusstsein sind doch allewege drei verschiedene Seiten und Richtungen des persönlichen Geisteslebens, und des Menschen Wille und Gottes Wille sind doch immer zwei wenn auch nicht zwiespältige doch verschiedene Willen, und Gottes Wille war und ist und bleibt unser Gesetz, so gewiss als das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott, welchem auch die Seraphim Ausdruck geben, uns selbst in der seligen Ewigkeit nicht verlassen wird.[2] Warum also sollte das Wis-

1) So z. B. Schenkel, Art. Gewissen in Herzogs Real-Encyklopädie V, 132., vgl. K. v. Raumer, Gesch. der Pädagogik 2, 212., wo das Gewissen das Correlat der Erbsünde genannt wird.

2) Wir können deshalb auch Harless (Ethik S. 34) nicht beistimmen, welcher

sen des Menschen um seine Bezogenheit auf Gott nicht von allem Anfang an Gewissen heissen dürfen, zumal da auch den Erstgeschaffenen schon der auf die Bewährung ihrer Freiheit abzweckende Gotteswille in Form eines positiven Gesetzes kund ward? Das Gewissen in seiner Urform war eben sich in Gott wissendes und sich nicht anders als gottgemäss gewillt wissendes Wissen. Infolge des Falles aber ist es nicht allein zu qualvollem Bewusstsein des Zwiespalts beider und also zu Schuldbewusstsein geworden, dessen der Mensch, wenn er es auch zeitweise beschwichtigt, sich nie gänzlich entledigen kann[1], sondern es ist auch in seinen Forderungen, die es an menschliches Handeln stellt, den Verderbnissen der Verdunkelung und der Abstumpfung verfallen. Es ist nicht mehr der vollkommen treue Spiegel des Gottesgesetzes in uns. Dieses selbst aber besteht im Menschen als unaustilgbare Mitgift seines gottgesetzten Wesens. Auch in dem gefallenen Menschen steht geschrieben, dass Bleiben in der göttlichen Liebe die Wahrheit und der Friede seines Wesens ist; dass sein Thun so und so beschaffen sein muss, um göttlicher Liebe gemäss zu sein und dass es ihm, wenn es anders beschaffen ist, den göttlichen Zorn zuzieht. Die Kräfte des Geistes und der Seele selbst sind wie der Dekalog dieser schöpferisch uns eingegründeten Thora. Nur die Prophetie des Gewissens, obgleich unentwindbar auf dieses objective Gottesgesetz bezogen, ist den Folgen des Falles unterlegen, und es bedarf, nachdem der Mensch aus Gottes Liebe gefallen, einer Wiederversetzung in diese heilige Sphäre (vgl. Röm. 9, 1.), damit das Gewissen ihm eben so treu und sicher den Willen der göttlichen Liebe, wie den verwirkten göttlichen Zorn bezeuge.

Denn wie es schief ist, das Gewissen die Stimme Gottes zu nennen, so schief ist es auch, das Gewissen als solches die Stimme Gottes des Erlösers zu nennen. Es ist das eine seit Günther und Pabst vielvernommene Ansicht, dass das Gewissen nicht eine der Schöpfung, sondern eine der Erlösung angehörige psychologische Thatsache sei. Nein, das Gewissen ist von dem persönlichen Wesen des Menschen unzertrennlich und zugleich mit diesem entstanden. Denn der selbstbewusste Mensch ist sich als solcher auch seiner Bedingtheit durch Gott und seiner Verpflichtung bewusst, sich fort und fort in seiner Selbstbestimmung durch den Willen Gottes

dem Gewissen, seinem Wesen nach betrachtet, die Form des Gesetzes abspricht, weil er Bewusstsein des göttlichen Willens als Gesetzes und Zwiespalt des menschlichen Willens mit dem göttlichen als unzertrennlich ansieht.

1) Vergegenständlicht vom Heidenthum in den Erinyen, den personificirten *terrores conscientiae*, wie nachdem der Zauber der Mythologie gebrochen vom Heidenthum selbst erkannt wird, s. die Aussprüche Cicero's, Juvenals u. s. w. bei Thomasius, Grundlinien z. Religions-Unterricht §. 11 (Aufl. 3. 1858) und Harless, Ethik S. 26.

bedingen zu lassen. Das Dasein des Gewissens reicht also über den Fall hinaus, hat aber in seiner Selbsterweisung eine wechselvolle Geschichte durchlaufen: es war ein anderes im Urstand, es ist ein anderes im Stande unter der Sünde, es wird ein anderes im Stande unter der Gnade, durch die es zugleich mit unserer Gottesbildlichkeit wiedererneuert wird. Indem es dem Menschen seinen Zwiespalt mit Gott bezeugt und das Verlangen nach Uebereinstimmung und Frieden mit Gott erregt, hilft es allerdings die Erlösung vorbereiten, aber eine Gabe der Erlösungsgnade ist es so wenig, dass es vielmehr selbst wie der Reinigung durch Gnade Hebr. 9, 14. vgl. 9, 9. 10, 2., so auch der Berichtigung, Befestigung, Schärfung (vgl. 1 Cor. 4, 4.) durch Gnade bedarf. So ist denn auch unzutreffend was nach Günthers Vorgang öfter geäussert worden ist, dass der Gottesruf אַיֶּכָּה Ursprung und Wesen des Gewissens, dieses also Anfang der den Sünder suchenden Gnade sei.[1] Wenn Eva sich der Schlange gegenüber des göttlichen Verbotes und seiner strengen Verbindlichkeit bewusst zeigt, wenn die Gefallenen Schaam und Furcht ergreift, so ist es das den ersten wie allen Menschen eingegründete Gottesgesetz des Gotte schuldigen Gehorsams dankbarer Liebe, welches da zur Erscheinung kommt; der Ruf Jehova-Elohims: Wo bist du? ist also nicht der erste Anfang des Gewissens und dieses nicht der fortgesetzte Nachhall jenes Rufes. Die Menschen hatten ein Gewissen, welches ihnen Gottes Liebeswillen bezeugte, schon im Stande der Gottesnähe vor dem Falle; sie hatten ein Gewissen, welches sie in Schaam und Angst versetzte, in dem Stande der Gottesferne nach dem Falle, und es ist nichts anderes als der Gedankenstreit der Selbstbeschuldigung und Selbstentschuldigung gegenüber dem Gewissen, welchem Jehova-Elohim ein Ende macht, indem er ihnen das Gewissenszeugniss von ihrer Schuld zur Gewissheit bringt.[2]

1) s. die Hauptstelle aus Günthers Vorschule der specul. Theologie bei Thomasius, Dogm. 1, 359.

2) Wir verweisen hier auf (F. Weber) „Die Lehre vom Gewissen mit bes. Absehn auf ihre Bed. für die kirchliche Praxis“ in der Zeitschr. für Protest. 1860 S. 65 — 89. Diese Abh. ist ein mannigfach ergänzender wohlerwogener Comm. zu diesem Paragraphen meiner bibl. Psychologie, vgl. auch die obiger Bestreitung der falschen Objectivirung des Gewissens-Begriffs zustimmenden Urtheile von Güder in seiner Lehre vom Gewissen a. a. O.: „Das Gewissen ist keinerlei transscendente Bethätigung Gottes im Subjekt“; Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 56.; Philippi, Glaubenslehre 3, 13 ss.: „Wissen des Menschengeistes um das ihm eingestiftete göttliche Gesetz“; Fronmüller, Art. Gewissen im Zellerschen Bibl. Wörterbuch; v. Zezschwitz a. a. O.; v. Rudloff S. 142.; Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbr. S. 675., wo kurz und gut definirt wird: „Συνείδησις ist das sein Verhältniss zu Gott betreffende Wissen des Menschen um sich selbst“; Schenkel, Art. Gewissen in Herzogs RE: „Es ist nicht zutreffend, wenn man das Gewissen als ein Sein oder eine Stimme Gottes im

Indem ihnen aber Gott als Richter naht, naht er ihnen zugleich als Erlöser. Dieses Daherschreiten Jehova-Elohims im Garten ist die erste geschichtliche Bewegung Gottes zum Erlösungswerk, der erste geschichtliche Schritt zur Menschwerdung. Denn dass diese Verkehrsweise Gottes mit den Menschen die ursprüngliche gewesen sei, ist ein unerweisbares Vorurtheil. Der bis dahin bestandene Verkehr nahm infolge des Falles eine andere Gestalt an. Das Leben der noch nicht gefallenen Menschen war ein Leben in Gott und seiner Liebe. Kehrten sie in sich ein, so verkehrten sie mit Gott im Geiste, und wandten sie sich der Aussenwelt zu, so verkehrten sie mit Gott in seinen Werken. Als sie aber aus Gottes Liebe wichen, wurden sie Gotte fremd und Gott ihnen ferne. Aber nach seinem ewigen Liebesrathe wollte er ihnen nicht fern bleiben. Er nahte ihnen wieder, aber nun in einer ihrer Materialisirung und Veräusserlichung entsprechenden Weise. Er gibt sich eine den Menschen sinnlich wahrnehmbare begrenzte, wahrscheinlich menschliche Erscheinung. Kindische Vorstellung, mythologische Einkleidung des Berichtes ist das nicht. Allerdings ist das Sein des Menschen auch nach dem Falle ein Sein in Gott Act, 17, 28, oder, was dasselbe, Gott der Allgegenwärtige ist im Menschen auch nach dessen Falle[1]. Weil aber der Mensch nicht mehr in Gottes Liebe ist, so hat es gleiche Wahrheit, dass er ausser Gott und Gott ausser dem Menschen ist. Das Liebesverhältniss ist gebrochen. Das ists was nun auch geschichtlich offenbar wird. Wie fern Gott den Menschen geworden, zeigt sich daran, dass er nun von aussen an sie herantritt, und wie fremd die Menschen Gotte geworden, zeigt sich daran, dass sie sich vor ihm verbergen. Der Bruch des Liebesverhältnisses wird aber deshalb in so geschichtlicher Weise offenbar, weil Wiederherstellung desselben im Verlaufe der Geschichte Gottes Liebeszweck ist. Die vorbereitende Gestalt dieser Wie-

Menschen bezeichnet. Gott ist im Gewissen nicht das Subjekt, sondern der Mensch ist das Subjekt, Gott ist dagegen das Objekt: der Mensch hat Gott im Gewissen, Gott ist dem Menschen im Gewissen gegenständlich.“ Mein Elberfelder Kritiker definirt nach Baader: „Gewissen ist das Wissen von unserem Gewusstsein.“

1) Mehr lässt sich nach der Schrift nicht sagen, denn dass dem Menschen Gottes Schöpfergeist eingeboren sei als das ideelle Princip der Gottesgemeinschaft, ohne jedoch diese aus sich selbst wirken zu können, und dass erst der h. Geist, der Geist des menschgewordenen Sohnes Gottes, als das reale Princip der Gottesgemeinschaft die wirkliche persönliche Einigung des Menschen mit Gott zu Stande bringe (Schöberlein, Jahrbb. 1861 S. 59 s.) — das ist eine mit der Einheit des Geistes Gottes unverträgliche Ansicht. Von einer Immanenz des Geistes Gottes im Menschen als solchem, auch dem gefallenen, weiss die Schrift nichts. Der Geist Gottes in Schriftaussagen wie Gen. 6, 3 (s. meinen Comm.) ist der Geist, vermöge dessen die Menschheit in einer über alle irdischen Geschöpfe erhabenen Weise aus Gott ihren Ursprung hat und sagen kann: wir sind seines Geschlechtes (Act. a. a. O.).

derherstellung ist die, dass von Seiten Gottes die Verheissung und von Seiten der Menschen der Glaube durch die trennende Scheidewand hindurchgeht — ein psychologischer Vorgang von tiefster heilsgeschichtlicher Bedeutung.

Die Verheissung und der Glaube.

§. 5.

Obgleich Schaam und Furcht, diese Wirkungen und Kundgebungen des Gewissens, noch keine wahre Busse sind, so ist doch gar nicht zu verkennen, dass die gefallenen Menschen weiterhin durch die unmittelbare Selbstbezeugung Gottes des Richters und Erlösers in wahrhaft bussfertigen Zustand eintreten. Wie kommt es nun, dass Gottes Gnade das Geschehene nicht dergestalt ungeschehen machte, dass die Menschengeschichte, in ihren schöpferisch gesetzten guten Anfang zurückversetzt, von vorne beginnen konnte? Warum bedurfte es, damit das Liebesverhältniss Gottes und der Menschen wiederhergestellt würde, einer solchen die Gottheit in ihrem eignen Wesen bewegenden und aus der Ewigkeit in die Zeit hineingewirkten Thatsache, wie die Menschwerdung des Sohnes? Warum liess es Gott zu, dass von dem Falle der ersten Menschen her Sünde und Gnade ohne Vertilgung jener durch diese in jahrtausendlangem Geschichtsverlauf sich fortpflanzten, und warum ordnete er es so, dass erst in der Mitte, als der Fülle, dieser langen Zeiten der Wiederbringer erschien, welcher den verlorenen guten Anfang vollkommen ersetzte? Auf diese Fragen ist im Allgemeinen zu antworten, dass das Werk der Wiederbringung ein Werk freier göttlicher Liebe war, dass es aber, wenn es geschehen sollte, nur so und nicht anders geschehen konnte. Die Gründe der Art und Weise seines Vollzugs liegen in Gottes Wesen und in dem gottgesetzten Wesen des Menschen. Einerseits lag es im Wesen der Freiheit, dass die Sünde der Menschen als ihre freie That nicht vernichtigt werden konnte, ohne die Menschen selbst zugleich mit diesem Anfange freier Selbstbethätigung zu vernichten, und es lag im Wesen der Geistleiblichkeit, vermöge welcher die Menschen nicht allein selbständige Personen sind, sondern auch eine sich fortpflanzende organisch verbundene Gattung, dass die widergöttliche Entscheidung der Erstgeschaffenen von entscheidenden Folgen für die ganze in ihnen mitgesetzte und von ihnen aus sich entfaltende Menschheit werden musste; andererseits liegt es im Wesen der göttlichen Heiligkeit, dass Gott die Selbststrafe, welche die Sünde in sich trägt und aus sich heraussetzt, ohne geleistete Sühne nicht aufheben und dass er die Sünder nicht lieben kann, ohne dass die Sünde, die ihn abstösst und die er

abstösst, vollkommen wieder gut gemacht ist. Diese Antworten auf die obigen Fragen sind umrisslich richtig, sie werden aber erst dann überzeugend, wenn man die ethischen Folgen der Sünde zugleich als physische fasst. Kein Bussschmerz der Menschen reichte hin, ihnen wieder eine der Heiligkeit Gottes gemässe innere und äussere Gestalt zu geben; denn die Sünde hatte ihre Gottesbildlichkeit zerrüttet und es galt eine neuschöpferische Wiederherstellung dieser, damit Gott sich selbst in den Menschen wiedererkenne und sie liebe. Ferner: Zorn und Liebe sind nicht blos zwei verschiedene Sinnesweisen Gottes, sondern zwei wie Feuer und Licht verschiedene Principien der ewigen Herrlichkeitsoffenbarung seines Wesens. Gott ist die Liebe, aber er ist es in ewigem, schlechthin trübungslosem, lichtem Triumphe über den Feuergrund, welcher in geschichtlicher Offenbarung Gottes *ὀργὴ* und wonach Gott selbst *πῦρ καταναλίσκον* heisst. Der Geist des Menschen wesete in Gottes Liebe und seine Seele war das Abbild jenes lichten Triumphes. Als aber der Mensch aus Gottes Liebe wich, entsank er in den Feuergrund seines Wesens, welcher im Feuergrunde des göttlichen originirte. Der Mensch war nun *φύσει τέκνον ὀργῆς* (Eph. 2, 3), ein Zornverfallener. Er war nicht mehr *κοινωνὸς θείας φύσεως* (2 P. 1,4), und sollte er es wieder werden, so war nicht blos eine Gesinnungsänderung in Gott vonnöthen, sondern eine That der göttlichen Liebe, die ihn aus der Zorntiefe wieder zur Höhe des Lichts emporhebe. Diese That der göttlichen Liebe ist die ewig beschlossene und zeitlich vollzogene Erlösung der Menschen vom Zorne durch den Sohn der Liebe, der sich in die Zorntiefe der Gottheit hinabbegab, die der Gottesbildlichkeit verlustige Menschheit mit seiner absoluten Gottesbildlichkeit deckte, den Zorn auf sich nahm und in sich aufhob und so die der Liebe entfallene Creatur wieder in das Princip zurückbrachte, in das sie geschaffen war. Man wird entgegnen: das seien Worte der Fantasie und nicht des Verstandes, Bilder und nicht Begriffe. Aber von solchen Geheimnissen lässt sich auch wirklich nur in Bildern lallen und eure abstracten Begriffe — rufen wir den Entgegnenden zu — sind nichts als ein löcherichtes Sieb für diese allerrealsten Realitäten. Die Schrift sagt auch (Gal. 3, 13 s.): Christus musste zuvor *κατάρα* werden, damit die verheissene *εὐλογία* entbunden würde; *κατάρα* ist die Aeusserung des Zorns und *εὐλογία* die Aeusserung der Liebe. Die *κατάρα* des sinaitischen Gesetzes, welche er als Gehenkter (תָּלוּי) an sich darstellte, ist nur eine geschichtliche Aeusserung der *ὀργή*, welche auf allen die Versöhnungsthat Verschmähenden liegen bleibt (Joh. 3, 36), welcher also die Menschheit verfallen war (Eph. 2, 3) und ohne Christum verfallen geblieben wäre.

Diese Wandlung des göttlichen Zorns in Liebe durch Selbstdahingabe

des Sohnes Gottes an und für die gefallene Menschheit ist eine ewige Thatsache, denn Gottes Liebeswille und Liebesrath über die Menschheit in ewiger Voraussicht ihres Falles sind ewig. Als nun der Fall der Menschen sich geschichtlich verwirklicht hatte, da begann auch sofort, in der vor Gott ewigen Versöhnungsthat wurzelnd, die geschichtliche Selbstoffenbarung des göttlichen Liebeswillens und der geschichtliche Selbstvollzug des göttlichen Liebesrathes. Die Urtheilssprüche über die Schlange, das Weib, den Mann sind Aeusserungen des göttlichen Zornes, aber der Zornwille wird sofort als Liebeszornwille d. h. nicht absoluter, sondern von der Liebe überwalteter und umschlossener Zornwille offenbar, denn das Aeusserste des Fluches über die Schlange, die Zertretung ihres Kopfes durch den Samen des Weibes, ist Segen für die Menschheit. Es ist nur erst ein Lichtstrahl, welcher das Dunkel der Gottentfremdung der Menschen durchbricht, nur ein Lichtblick, der mitten im Zornfeuer aufleuchtet. Es ist ein Wort, welches von Künftigem redet, denn weil Gott den Menschen ferne geworden ist, so kommt nun auch ihr Heil aus der Ferne. Und weil die Menschen sich durch die Sünde veräusserlicht, lautet auch dieses Verheissungswort so äusserlich auf Sieg über die Schlange. Das was die göttliche Liebe meint, bleibt wie hinter emblematischer Räthselgestalt verborgen. Und doch liegt in diesem Protevangelium schon das ganze Evangelium. Der זֶרַע אִשָּׁה, der הוּא ist, gründlich verstanden, kein Anderer als Jesus, Gottes und Marien Sohn. Ja es ist dieser selbst, welcher in und mit diesem Worte den Grund seines Kommens in der Menschheit legt, denn von diesem Worte an und von diesem Worte aus schreitet er durch den A. B. dem Ziele seiner Menschwerdung und durch den N. B. dem Ziele seines Werkes entgegen. Dass aber die Selbstbeweisung der göttlichen Liebe, dass die Selbstankündigung seines Kommens in solchen dunklen und mehr oder weniger äusserlichen Worten von Künftigem bestehen, ist die Folge der Gottesferne der Menschheit.

Das Heil bewegt sich der Menschheit zu aus der Ferne, und wodurch wird es ihr nahe? Durch den Glauben. Die Schrift eignet Glaubensthätigkeiten und Glaubenszustände sowohl dem Geiste (z. B. Ps. 143, 7; 78, 8. 51, 12) als der Seele zu (z. B. Hoffen, Harren, Vertrauen auf Gott, Hangen an Gott, Ruhen in Gott Ps. 116, 7. 131, 2), aber nirgends sagt die Schrift: der Geist glaubt, oder: die Seele glaubt, deshalb nicht weil der Glaube (*πιστεύειν*, הֶאֱמִין) eine Bethätigung des menschlichen Ich ist, welches sich von Geist, Seele und Leib unterscheidet. Sie sagt zwar, dass mit dem Herzen geglaubt wird *καρδίᾳ πιστεύεται* Röm. 10, 10., weil der Glaube eine centrale, ja die centralste menschliche Bethätigung ist[1], aber

1) Thomasius, Dogm. 4, 158.

auch selbst von dem Herzen unterscheidet sie das in uns Glaubende selbst, denn das eigentliche Wesen des Glaubens spricht sich kaum irgendwo deutlicher aus als Ps. 73, 26., wo Asaph sagt: „mag dahinschwinden mein Fleisch und mein Herz — der Fels meines Herzens und mein Theil ist Elohim auf ewig“. Sein Ich bleibt gläubig an Gott, selbst wenn der Leib und auch das Herz, also Geistes- und Seelenleben, oder sein äusserer und innerer Mensch[1] vergingen; selbst dann hielte er fest an Gott als dem Felsen, welcher bleibt wenn alles wankt, und dem Besitzthum, welches ihm bleiben muss wenn er alles verliert, er hielte fest an ihm auf ewig, selber unvergänglich weil mit dem Unvergänglichen verbunden. Diese durch alle innern und äussern Widersprüche, durch Sünde, Leiden, Tod und Hölle hindurchbrechende Zuflucht zu Gotte dem Erlöser; dieses nach Gottes freier barmherziger Liebe, wie sie sein Wort bezeugt, ausgestreckte und sie erfassende Verlangen; dieses nackte selbstlose, in nichts anderem als Gottes verheissener Gnade sich befriedigt fühlende Sehnen; diese jeden Lichtstrahl, der von Gottes versöhnter Liebe ausgeht, aufsaugende Begierde, diese heilsbegierige überzeugte Zueignung und Bindung des Wortes der Gnade — das ist Glaube. Er ist seinem Wesen nach das rein receptive Correlat des Verheissungswortes, ein Mittel der Wiederannäherung an Gott, welches, wie das Wort selbst, durch die Gottesferne infolge der Sünde bestimmt ist, denn der Glaube hat dem Worte zu trauen trotz alles Nichtbegreifens, Nichtsehens, Nichtempfindens. Alle empfindlichen *actus reflexi* gehören nicht zum Wesen des Glaubens. Er ist seinem Wesen nach *actio directa,* nämlich *fiducia supplex.*[2]

Indem nun von dem Gotte der Liebe, dem Fernen, das Wort der Verheissung dem Menschen entgegenkommt und der Mensch als Ich mit allen Kräften seines Geistes und seiner Seele sich ihm gläubig entgegenstreckt, erneuert sich das ursprüngliche Liebesverhältniss wieder wie in keimartigem Anfang. Diese Anfangsgestalt behält es auch durch die ganze Heilsgeschichte hienieden, obwohl die Heilsoffenbarung fortschreitet und der Unterschied beider Testamente gross ist. Denn auch nachdem Jesus geschichtlich erschienen ist und die Erlösung vollbracht hat, ist es das Wort, welches bei aller Klarheit doch ἔσοπτρον ἐν αἰνίγματι 1 Cor. 13, 12 ist, und der Glaube, der ihn nicht anders ergreift, als in dem alle an-

1) So erledigt sich das Bedenken Oehlers in Herzogs RE 6, 20., dass „Herz“ neben „Fleisch“ das leibliche Herz zu bez. scheine: es bez. das Leibesinnere und überh. das Innere, vgl. auch meinen Psalmen-Comm. zu d. St.

2) Nirgends ist das lehrreicher und erfahrungstiefer erörtert, als in Ehrich Pontoppidans (Verf. des Menoza) Hellem Glaubensspiegel, Kopenhagen u. Lpz. 1726. 1768., s. den Anhang zu diesem Abschnitt.

dern Gnadenmittel umschliessenden Worte. Unser natürliches Leben bleibt dem Zorne verfallen und erliegt zuletzt dem Bruche des Todes, aber mitten in diesem Zorne leben wir, die wir glauben, mit unserem Ich, mit unserem inwendigsten Menschen, entnommen dem Zorne, im Principe der göttlichen Liebe, und aller Zorn, den wir erfahren, gilt nicht mehr uns unserem wahren Wesen nach, sondern der Zugrunderichtung des Natürlichen, von welchem wir selbst befreit zu werden uns sehnen. Unsere Gottesbildlichkeit, unsere Doxa ist verloren, aber in Christo, den wir im Glauben an sein Wort ergriffen, haben wir sie wieder. Er ist unser Gottesbild und unsere Doxa, bis einst aller Zorn nicht blos zurechnungsweise, sondern auch thatsächlich für uns erloschen und unser ganzer Wesenbestand in das Bild und die Doxa Christi verwandelt sein wird.

Auf die psychologische Beleuchtung dieser Thatsachen der Erlösung kommen wir in den letzten Abschnitten zurück. Die Strenge der systematischen Methode hätte uns eigentlich hier noch darüber zu schweigen geboten. Wir konnten uns aber diesen Vorblick nicht versagen, da der durch die Schöpfung gelegte Grund unseres natürlichen Bestandes, den der nun folgende Abschnitt besprechen wird, schon seit der ersten geschichtlichen Regung des Erlösungsrathschlusses von der Gnade durchwirkt ist und nur, weil er diese zum Hintergrunde hat, erhalten bleibt.

ANHANG.

AUS PONTOPPIDANS GLAUBENSSPIEGEL.

Kurz und deutlich hat Petrus Molinaeus (du Moulin) gezeigt[1], dass das eigentliche Wesen des Glaubens blos in der reuenden Seelenzuflucht zu Christo bestehe und dass die tröstliche Empfindung mit der daraus entstehenden starken Zuversicht nicht sowohl zu der Natur als zur Vollkommenheit des Glaubens gehöre; denn die Natur oder *forma essentialis* des Glaubens kann sich auch finden bei demjenigen, welcher wie der Vater des mondsüchtigen Knabens mit thränenden Augen bekennen muss: Ich glaube, HErr, hilf meinem Unglauben! Du Moulin unterscheidet demgemäss eine zweifache Zuversicht: eine Zuversicht der Zuflucht (*confiance de recours*) und eine Zuversicht der Empfindung (*confiance de sentiment*) oder, was dasselbe, *fiducia supplex* und *fiducia triumphans*. Die Zuflucht des Glaubens zu Jesu und Ergreifung seines Verdienstes ist *actio fidei directa* und die darauf folgende kräftige Empfindung der Gnadenversiegelung und des Gnadenstandes *actio fidei reflexa*. Der Gläubige gelangt zu reflexem d. i. im göttlichen Licht mit Freudigkeit sich selbst erkennendem und empfindendem Glauben, theils indem er sich nach Gottes Wort prüft (2 Cor. 13, 5) und im Glauben stehend befindet (*reflexio activa, rationalis vel syllogistica*), theils indem er ohne sein Zuthun Eindrücke des heiligen Geistes empfängt, welche ihm im Grunde des Herzens die süsse und tröstliche Versicherung seines Gnadenstandes geben und ihm bezeugen, dass er ein Kind Gottes sei (*reflexio mere passiva et supernaturalis*). Der reflexe Glaube in diesem letzteren Sinne unterscheidet sich vom direkten, wie das wiederschallende Echo von der rufenden Stimme.

1) In seinem vortrefflichen *Traité de la Forme essentielle ou nature de la Foi justifiante,* einem Anhang seines *Traité de la Paix de l'Ame.*

IV.

DER NATÜRLICHE BESTAND.

Nil dignius est anima, nil excellentius hac unica cognitione, quam qui perfectam haberet Deo similis esset, imo Deus ipse.

FRANCISCUS SANCHEZ.

Die Persönlichkeit und das Ich.

§ 1.

Nachdem wir nun den Fall des Menschen psychologisch betrachtet und auch schon einen psychologischen Rückblick auf seine Wiederherstellung getan haben, betrachten wir, von diesem Wege der Gnade absehend, seinen geistigen Bestand. Der Weg, den wir dabei einschlagen, ist der von innen nach aussen. Das Auszeichnende des Menschen ist seine Persönlichkeit. In dieser walten die mit der Gesammtnatur gemeinsamen Kräfte, die Voraussetzungen des Lebensbestandes. In diesen Kräften waltet die Geistigkeit zur Einheit individuellen Lebens zusammenfassend. Die Seele ist einerseits diesen Kräften und der Leiblichkeit zugekehrt, andererseits nach innen dem Geiste, aus dem sie ihren Ursprung hat. Der Geist ist das Aeusserste des Geistes und der Grund, das Innere der Seele, und das Innerste des Menschen ist sein Ich, welches sich von Geist, Seele und Leib unterscheidet. Von diesem heben wir an. Es ist derselbe Weg, welchen das Werk der Wiederherstellung einschlägt. Auch dieses wendet sich zunächst an das persönliche Ich und erstreckt sich von da auf den dreifachen Wesensbestand des Menschen. Denn der Glaube, mit dem es beginnt, ist, wie wir am Schlusse des vorigen Paragraphen sahen, die Einigung des Ich mit dem Worte der Gnade.

Es ist also keine philosophische Abstraction, mit der wir beginnen, sondern eine natürliche psychologische Thatsache von grösster entscheidender Wichtigkeit, weshalb wir erwarten können, dass die Selbstunterscheidung des Menschen als Ich von allem seinem Wesen gehörigen in der Schrift sich recht scharf ausprägt. So ist es auch. Wie scharf unterscheidet sich der Mensch als Ich Jes. 26, 9 von seinem Geiste und seiner Seele, wie scharf Spr. 23, 15 ([illegible]) und Ps. 7, [illegible] ([illegible]) von seinem Herzen! Und wie unmerklich wird das doppelte Verhältniss des Ich zum menschlichen Wesensbestand bezeichnet, wenn der Israelit sein Geist, Seele, Herz nicht anders häufig [illegible] als [illegible] oder [illegible] sagt! Im erstern Falle erscheint das Ich als aus dem Wesensbestand [illegible]

Die Persönlichkeit und das Ich.

§. 1.

Nachdem wir nun den Fall des Menschen psychologisch betrachtet und auch schon einen psychologischen Vorblick auf seine Wiederherstellung gethan haben, betrachten wir, von diesem Werke der Gnade absehend, seinen gegenwärtigen Bestand. Der Weg, den wir dabei einschlagen, ist der von innen nach aussen. Das Aeusserlichste des Menschen ist seine Leiblichkeit. In dieser walten ihr mit der Gesammtnatur gemeinsame Kräfte, die Voraussetzungen des Leibeslebens. In diesen Kräften waltet die Seele, sie zur Einheit individuellen Lebens zusammenfassend. Die Seele ist einerseits diesen Kräften und der Leiblichkeit zugekehrt, andererseits nach innen dem Geiste, aus dem sie ihren Ursprung hat. Die Seele ist das Aeussere des Geistes und der Geist das Innere der Seele, und das Innerste des Menschen ist sein Ich, welches sich von Geist, Seele und Leib unterscheidet. Von diesem heben wir an. Es ist derselbe Weg, welchen das Werk der Wiederherstellung einschlägt. Auch dieses wendet sich zunächst an das menschliche Ich und erstreckt sich von da auf den dreifachen Wesenbestand des Menschen. Denn der Glaube, mit dem es beginnt, ist, wie wir am Schlusse des vorigen Paragraphen sahen, die Einigung des Ich mit dem Worte der Gnade.

Es ist also keine philosophische Abstraction, mit der wir beginnen, sondern eine natürliche psychologische Thatsache von grösster soteriologischer Wichtigkeit, weshalb wir erwarten können, dass die Selbstunterscheidung des Menschen als Ich von allem was zu seinem Wesen gehört in der Schrift sich recht scharf auspräge. So ist es auch. Wie scharf unterscheidet sich der Mensch als Ich Jes. 26, 9 von seinem Geiste und seiner Seele, wie scharf Spr. 23, 15 (לִבִּי גַם־אָנִי) und Koh. 7, 25 (אֲנִי וְלִבִּי) von seinem Herzen! Und wie sinnreich wird das doppelte Verhältniss des Ich zum menschlichen Wesensbestand bezeichnet, wenn der Israelit von Geist, Seele, Herz nicht minder häufig עָלַי als בִּי oder בְּקִרְבִּי sagt! Im ersteren Falle erscheint das Ich als das den Wesensbestand über sich oder um sich

habende Centrum, im letzteren Falle als die den Wesensbestand umschliessende und alles was zu ihm gehört in sich habende Peripherie. S. רוּחִי עָלַי Ps.142,4. 143,4; נַפְשִׁי עָלַי Ps.42,5.6.7.12. 43,5. Iob 30,16. Thr. 3,20; לִבִּי עָלַי Hos. 11,8. Jer. 8,18. Neh. 5,7 und vgl. damit Stellen wie Ps.107, 5. Thr. 1,20., wo dafür בִּי oder בְּקִרְבִּי.

Inwiefern der Mensch sich in der innersten Tiefe seines anerschaffenen Seins als Ich erfassen und die Gesammtheit dieses Seins in dem Ichgedanken zusammenfassen kann, nennen wir ihn Person. Die Schrift gebraucht zwar πρόςωπον (LXX. 2 Cor. 1,11), פָּנִים nicht in diesem Sinne, sondern vom Menschen oder auch Gott in seiner Selbstdarstellung, in der Aeusserlichkeit seiner Erscheinung. Auch ὑπόστασις (Hebr. 1,3 vgl. 11,1) bezeichnet an sich nicht die sich selbst wissende, sondern die der Erscheinung unterliegende Substanz. Aber Person ist nun einmal üblich geworden von einem bis zum Ichgedanken verinnerungsfähigen selbstbewussten und selbstbewusst sich bestimmenden Wesen; der klassische Gebrauch des Wortes hat ganz unverkennbar schon die Tendenz zu dieser neueren Sinngebung, welche durch das römische Recht und die kirchliche Dogmatik vermittelt ist. Es wäre nur zu wünschen, dass man nicht, was noch immer so häufig geschieht, Persönlichkeit mit Individualität verwechselte. Persönlichkeit ist das allen Menschen als solchen Gemeinsame, wodurch sie über Pflanze und Thier erhaben sind (denn auch zwischen Vorstellung, Gefühl, Instinct des Thieres und der sich selbst wissenden und aus sich selbst bestimmenden Subjectivität des Menschen ist eine unübersteigliche Kluft); Individualität dagegen ist das dem einzelnen Menschen Eigenthümliche, wodurch er sich von den übrigen Wesen seiner Gattung unterscheidet.[1] In der Schrift kann man diese Begriffe der Schulsprache natürlich nicht erwarten. Aber schon im Schöpfungsbericht, wo מִין nur von Pflanzen und Thieren gebraucht ist, nicht von den Menschen, deutet sie an dass der Mensch mehr ist als Individuum eines מִין — er ist Person. Und Paulus sagt im Anschluss an ein Wort des Aratos, dass die Menschheit γένος τοῦ θεοῦ ist Act. 17,28., sie ist eine Gesammtheit von Individuen, welche zugleich Personen sind, wie Gott Person ist.

Alles was zum Wesensbestande und zur angeborenen Individualität des Menschen gehört hat er ohne sein Zuthun. Indem er sich aber als Ich erfasst, setzt er sich zum Centrum dieses überkommenen Seins und macht es zum Kreise seines Wissens und seiner Macht. Zu diesem Sein gehört, wie oben gesagt, auch die נֶפֶשׁ. Nirgends bezeichnet נֶפֶשׁ das Ich des

1) Man sehe, wie Cicero *de offic.* I, 30. sich hierüber ausspricht: *intelligendum est, duabus quasi a natura nos indutos esse personis etc.* Das Eine ist die Persönlichkeit, das Andere die Individualität.

Menschen als vom Wesensbestande desselben sich unterscheidendes. Denn obwohl נַפְשִׁי ψυχή μου in vielen Fällen mit אֲנִי ἐγώ wechselt und mit אֲנִי ἐγώ vertauscht werden kann, so bedeutet es doch nicht „mein Ich", sondern indem ich נַפְשִׁי sage unterscheide ich mich als Ich von der mir zugehörigen Seele. Dass aber נֶפֶשׁ nicht allein die ganze Innerlichkeit des Menschen, sondern auch seine ganze Persönlichkeit d.i. alles was zur Person des Menschen gehört bezeichnen kann (die Persönlichkeit, wie unsere Dogmatiker sagen, nicht *formaliter et praecise*, sondern *materialiter et concretive* gefasst), hat darin seinen Grund, dass die Seele, und zwar (was wohl zu beachten) die geistesfähige, geisthafte Seele das den Geist und den Leib vermittelnde doppelseitige Mittlere im Menschen ist. רוּחַ würde den Menschen nur sehr missverständlich bezeichnen, da er nicht reiner Geist ist, und בָּשָׂר σάρξ (Ps. 56, 5., häufig in כָּל־בָּשָׂר πᾶσα σάρξ und neutest. σὰρξ καὶ αἷμα = בָּשָׂר וָדָם) bezeichnet ihn nur nach der sinnfälligen hinfälligen Seite seines Wesens. So wenig נֶפֶשׁ das Ich des Menschen ist, so wenig darf man aus dieser Gebrauchsweise schliessen, dass sie das Personbildende des Menschen sei. Sie ist, wie wir schon Abschn. II §. 4 gesagt haben, nicht das Personbildende, sondern das Band der Persönlichkeit d.i. des geistleiblichen Wesens des Menschen. Ebendeshalb wird נֶפֶשׁ geradezu im Sinne von Person gebraucht. Man sagt נֶפֶשׁ in der Bed. jemand, כָּל־נֶפֶשׁ πᾶσα ψυχή in der Bed. jedermann (wofür nach dem Vorgange von Deut. 20, 16. auch כָּל־נְשָׁמָה Jos. 10, 40. 11, 11. 14. 1 K. 15, 29., wie arab. *nesemeh*, nirgends aber כָּל־רוּחַ) und zählt sowohl im N. T. als im A. T. nach Seelen (z. B. 1 P. 3, 20 ὀκτὼ ψυχαί und öfter in der Apostelgesch.). Dass die Seele das Personbildende des Menschen sei, würde man auch daraus mit Unrecht schliessen. Denn נֶפֶשׁ heisst auch das Thier. In נֶפֶשׁ an sich liegt nicht der Begriff des Personlebendigen, sondern nur des Selbstlebendigen (Indiwiduellen). נֶפֶשׁ bezeichnet in solchen Fällen die Person des Menschen, aber nicht den Menschen als Person. Dass wir es „Person" übersetzen können, hat seinen Grund nicht im Begriff des Wortes, sondern in der Beschaffenheit des Bezeichneten (vgl. Röm. 13, 1 mit 2, 9). Denn Mensch und Thier sind נֶפֶשׁ in wesentlicher Verschiedenheit. Das Thier ist נֶפֶשׁ als selbstlebendiges Wesen kraft des die Gesammtnatur durchwaltenden von Gott ausgegangenen Geistes, dessen individuelle Setzung die Seele des Thieres ist; der Mensch aber ist נֶפֶשׁ als selbstlebendiges Wesen kraft des von Gott ausgegangenen gottesbildlichen und also persönlichen Geistes, dessen Wirkung seine Beseelung ist. Das Personbildende des Menschen d. h. dasjenige, vermöge dessen er sich selbst wissendes und sich aus sich selbst bestimmendes Wesen ist, ist sein Geist, denn die gottgehauchte נְשָׁמָה ist die Gottesleuchte, welche

alle Kammern seines Inwendigen durchspäht Spr. 20,27., zu welcher Stelle Elster richtig bemerkt: „Es ist das Geheimniss des Selbstbewusstseins, das hier in sinnvollem Bilde dargestellt wird. Der menschliche Geist, wenn er zur Höhe der in ihm ruhenden Entwickelungsfähigkeit sich ausbildet, vermag sein eignes Leben, seine eigne Natur sich gegenständlich zu machen, das eigne Gefühl kann er sich gegenüberstellen durch die Reflexion und so sich in sich selbst spiegeln. Dies Vermögen des Selbstbewusstseins ist nun aber der wesentlichste Theil des göttlichen Ebenbildes, und darum wird es eine Leuchte Gottes genannt, weil sich hierin besonders deutlich der menschliche Geist als ein Abglanz des göttlichen bekundet.“[1] Die neutest. Schrift sagt von dem geschöpflichen Menschengeist ebendasselbe. Er heisst da das innere Auge, das innere Licht Mt. 6,23.[2] *Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ;* 1 Cor. 2,11. Darum wird man nirgends im N. T. wo von Bezeugungen und Wirkungen Gottes die Rede ist, welche sich an unser Selbstbewusstsein wenden, die *ψυχὴ* genannt finden. Gott bezeugt sich *τῷ πνεύματι ἡμῶν*

1) Hitzig versteht unter נשמה in dieser Stelle nicht den Geist, sondern die Seele, indem er sich auf ein Wort Kaſswînî's (Cosmogr. 1, 355) beruft: Die Seele (*en-nefs*) ist wie die Lampe, welche kreist (mit welcher herumgeleuchtet wird) in den Räumlichkeiten des Hauses. Aber in diesem Ausspruch bed. *en-nefs* eben die Geistseele, denn النفس ist nach gangbar gewordenem Sprachgebrauch die aus der Geistwelt stammende Geistseele und الروح die der Sinnenwelt zugekehrte Naturseele, der Träger (حامل) der natürlichen Lebenskräfte. Auch nach gangbarer rabbinischer Terminologie ist נפש die vernünftige unsterbliche, נשמה dagegen die animalische mit dem Leibe vergehende Seele, s. Scheyer, Das psychologische System des Maimonides 1845. Nach besserer Unterscheidung ist נֶפֶשׁ die niedere Seele, רוּחַ der ihr übergeordnete und ihren Bestand bedingende Lebensgeist, und נְשָׁמָה die vernünftige Seele. So unterscheiden Saadia, Abenezra, Schemtob, s. Eggers *Psychologia Rabbinica* (eine recht gute Baseler Dissertation) 1719. Hier steht wenigstens נשמה obenan, aber nach ganz und gar widerbiblischer Anschauung רוח als *spiritus vitalis* zwischen niederer und vernünftiger Seele. Diese Verwirrung des Sprachgebrauchs ist weit verbreitet. Nach Hermes bei *Stobaeos* I, 1, 40 ist der *νοῦς* das Innerlichste und das *πνεῦμα* (der durch Venen und Arterien und Blut hindurchgehende Lebensgeist) das Aeusserlichste des innern Menschen: *ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι.* Aehnlich Robert Flud († 1637): *spiritus interpositus est inter animam et corpus haud aliter ac aër inter solem et terram* und Campanella († 1639): *Triplici vivimus substantia, corpore scilicet, spiritu et mente. Spiritus vehiculum mentis, mens vero apex animae in horizonte habitans, quae spiritum et corpus item informat.* Es ist dies auch die Terminologie des Comenius: *anima* oder *mens* der Geist, *spiritus* die animalische Seele (s. den 1. Anhang dieses Abschnitts). Desgleichen Baco's von Verulam.

2) Aehnlich sagt Aristoteles vom Nûs, er sei der Seele göttliches Auge (*ψυχῆς θεῖον ὄμμα*), er sei in der Seele was die Sehkraft im Auge (*ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ*).

Röm. 8, 16 und wir werden erneuert τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ἡμῶν Eph. 4, 23. Der Geist ist das Personbildende des Menschen und da beginnt auch das Gnadenwerk, welches den Verkehr des persönlichen Menschen mit Gott dem absolut persönlichen wiederherstellt und auf den ganzen durch die Psyche zusammengehaltenen und vom Selbstbewusstsein des Pneuma umkreisten Wesensbestand des Menschen sein Absehn hat. Das Objekt der rettenden Erlösungsthaten heisst ψυχή, denn ψυχή bezeichnet das individuelle Gesammtleben des Menschen, das Objekt aber der im Lichte des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung sich vollziehenden inneren Gnadenwirkungen heisst πνεῦμα (καρδία, νοῦς), denn dieses ist die Stätte alles selbstbewussten Wollens, Denkens und Empfindens, wo sich das persönliche Verhältniss des Menschen zu dem dargebotenen Heile entscheidet und gestaltet.[1]

Hat denn aber die Seele kein eignes Selbstbewusstsein? Darauf antworten wir vorläufig: das Selbstbewusstsein der Seele ist eben das Selbstbewusstsein des Geistes. Der Geist ist sich selbst wissende Substanz; die Seele ist Substanz, aber sich selbst wissende nur vermöge der Immanenz des Geistes[2], und das Ich ist nicht Substanz, sondern Gedanke des den ganzen Wesenbestand in diesen Einen lichten Punkt zusammendenkenden Geistes.[3] Man hat neuerdings seit J. G. Fichte oft und viel gesagt, das Selbstbewusstsein des Geistes sei dessen Sein selber.[4] Diese Behauptung ist nicht ohne Sinn, wenn man unter Geist die Verwirklichung der Selbstbewusstseins-Anlage der Seele versteht. Für uns aber, die wir das Selbstbewusstsein für die Verwirklichung der Anlage des Geistes selber halten, ist sie ohne Sinn und Verstand. Der Geist ist potentiell und aktuell selbstbewusstes d. i. in sich reflectirtes Sein, nicht das Selbstbewusstsein selber. Der Geist ist Wesen, das Selbstbewusstsein in seiner Wirklichkeit ist Bethätigung dieses Geistwesens, und der Selbstgedanke ist das Resultat des

1) s. v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist S. 45 s.

2) Aehnlich, aber in nicht ganz gleichem Sinne Schöberlein, Jahrbb. 1861 S. 49 s.: „Die Seele ist das subjektive Princip im Menschen. Zwar macht der Geist, dass sich die Seele zum Ich erschwingt, der Geist ist das Personbildende; aber der Sitz des Ich, die Persönlichkeit selbst ist die Seele; in der Seele führt der Mensch sein eigen, sein Selbst-Leben.“ Diese Vorstellung dass der Geist das Personbildende, die Seele das menschlich Persönliche selbst sei, ist nur dann vollziehbar, wenn man mit Schöberlein unter dem Geiste den göttlichen versteht, nicht aber wenn man Geist und Seele als verschiedene geschöpfliche Substanzen unterscheidet (s. unten §. 6).

3) Es ist nur Bestätigung des Obigen, wenn mein Elberfelder Kritiker sagt: „Ich ist nicht ein Viertes neben der Dreiheit: Seele, Geist, Leib, wie der einige Gott nicht ein Viertes ist.“

4) s. Preger, Flacius 2, 401.

Selbstbewusstseinsvollzugs, ist der allen besondern Gedanken unterliegende allgemeine Selbstgedanke des sich selbst und seine Wirkungssphäre als Objekt erfassenden Geistes. Mit welchem Rechte und in welchem Sinne wir dies behaupten, wird sich klarer herausstellen, wenn wir die in der neuern biblischen Theologie üblich und wichtig gewordene Unterscheidung von Personleben und Naturleben schrift- und erfahrungsgemäss beleuchten.

Das Personleben und das Naturleben.

§. 2.

Naturleben ist kein der Schrift fremdartiger Begriff und Ausdruck. Das A. T. hat zwar für Natur noch kein Wort. Selbst die LXX gebraucht *φύσις* nirgends. Aber im N. T. ist *φύσις* gar nicht selten. Es bedeutet im weitesten Sinne die einem Wesen infolge eines seiner Erscheinung vorausgegangenen inneren Gewordenseins eigenthümliche Art und Weise des Seins oder die ihm an sich selbst und abgesehen von anderweitiger Bestimmung oder auch von hinzukommender Selbstbestimmung inhaftende Beschaffenheit[1], dann das so beschaffene Wesen selbst. So *ἡ θεία φύσις* 2 P. 1, 4 von Gott, der was er ist und erscheint vermöge selbstmächtigen, bewussten Werdens ist, gewöhnlich aber von Thieren und Menschen, die was sie sind und erscheinen schöpfungsweise und zeugungsweise geworden sind Jac. 3, 7., wo *ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη* die Wesenklasse der Menschen mit Beziehung auf ihre anerschaffene Erhabenheit über alle Thierarten bezeichnet. An diesen Gebrauch von *φύσις* im Gegensatz zu dem von aussen Angebildeten schliesst sich das Adj. *φυσικός* Röm. 1, 26 d. i. was der anerschaffenen, angeborenen Beschaffenheit gemäss ist. Etwas anders ist der Gegensatz 2 P. 2, 12 vgl. Jud. V. 10 gewendet. Die Thiere heissen hier *φυσικά* als Wesen, deren Leben in unfreiem Darleben des ihnen angeborenen Seins aufgeht. Dort war *φύσις*, je nach den Wesen um die es sich handelt Leibliches, Seelisches und Geistiges in sich begreifend, der Gegensatz der Kunst, der Gnade, des Abnormen; hier ist es der Gegensatz des *λογικὸν*, des Handelns mit Vernunft und Freiheit. Beide gegensätzliche Beziehungen begegnen sich, wenn wir unter Natur das dem Wollen des Menschen zuvorgekommene und also von ihm wenn er zum Selbstbewusstsein kommt vorgefundene Sein verstehen.

In diesem Sinne unterscheidet Hofmann Naturleben von Personleben. Der Mensch ist beides: bewusstes Ich und Inhaber einer so und so gearteten Natur, in welcher er sich vorfindet, ehe er sich persönlich selbst be-

1) s. Hofmann, Schriftb. 1, 564 s.

stimmt. In seinem Personleben ist er frei; der Geist Gottes, der von der Schöpfung her im Menschen wohnt, ist ihm wirksam gegenwärtiger Grund der Selbstbewusstheit und Selbstbestimmbarkeit, und je nach der Wirklichkeit seines persönlichen Verhaltens entscheidet sich sein Verhältniss zu Gott und sein ewiges Geschick. In seinem Naturleben dagegen ist der Mensch unfrei; er steht hier unter der bestimmenden Wirkung des ihm inwohnenden göttlichen Geistes, und nach dieser gestaltet sich die Form seines persönlichen Verhaltens und seine dem Selbstvollzuge des weltregierenden Willens dienende Geschichtsstellung. Das Natürliche des Menschen, das ihm Angeborene, sammt der dazu gehörigen Umgebung ist gottgeordnet; der Mensch ist frei als Ich, aber unfrei als sich zum Mittel seiner selbst dienende Natur.

Abgesehen von dem schöpfungsweise innermenschlichen Gottesgeiste, den ich in der Schrift nicht gelehrt finde (womit sich aber leicht die durch Ps. 139, 5. Act. 17, 28 u. a. St. dargereichte Anschauung vertauschen lässt), ist das alles unläugbar schrift- und erfahrungsgemäss. Dass der Mensch, wenn er in den Stand bewusster Selbstentscheidung eintritt (Jes. 7, 15 s. vgl. Dt. 1, 39. 2 S. 19, 36), sich als Ich in einen individuellen Lebensbestand und in individuell und allgemein geschichtliche Lebensverhältnisse hineingestellt findet, welche ohne sein Wissen und Wollen so und nicht anders beschaffen sind, liegt am Tage. Dieser Lebenskreis, welcher dem Menschen angeboren und in welchen er hineingeboren ist, ward ohne des Menschen Zuthun und ist auch in seinem Sein oder Nichtsein der Freiheit des Menschen entrückt. Es ist eine Sphäre der Unfreiheit, in welcher sich das Ich als Centrum findet und auf welche bezogen und sich beziehend es sich göttlich oder widergöttlich bestimmt. In dieser Selbstbestimmung ist der Mensch frei, aber in der Bestimmtheit dessen was er an sich und um sich hat ist er unfrei. Es ist nicht seine Wirkung, obwohl er nicht blos Einwirkungen von da erfährt, sondern auch Einwirkungen darauf ausübt. Denn „des Menschen persönliches Verhalten zu Gott, zu welchem er sich selbst bestimmt, steht mit der ihn in seiner Natur bestimmenden Wirkung Gottes in einer stetigen Wechselbeziehung, vermöge deren die sittliche Selbstbestimmung des Menschen auch in das Gebiet hineinreicht, auf welchem er als Natur bestimmt wird, und andererseits die erstere bestimmende Wirkungen Gottes der letztern Art zu ihrer Voraussetzung hat.“[1]

Es ist nicht zu läugnen, dass diese Unterscheidung von Person (Ich) und Natur in Ansehung der Begriffsbezeichnung etwas Unbequemes hat. „Natur“ wird dadurch ein Homonym, indem ein und dasselbe Wort zwei

1) So v. Hofmann a. a. O. 1, 312.

sich nicht deckenden Begriffen zur Bezeichnung dient. Denn wenn wir anderwärts sagen, dass die Seele ihrem Wesen nach auf die Seite des Geistes und nicht der Natur gehöre, so sind da Geist und Natur als Gegensätze gefasst — Geist als das Personbildende, persönlich Lebendige und alles Leben, auch das seelische, Wirkende; Natur als das Körperliche und unbewusst oder auch bewusst d. i. seelisch, aber nicht persönlich Lebendige — und der Sinn unserer Aussage ist der, dass die Menschenseele im Unterschiede von der Thierseele nicht bloss Individuation des Gesammtnaturlebens, sondern vom personbildenden Geiste ausgegangenes persönliches Leibeslebensprincip sei. Hier dagegen wo wir Person (Ich) und Natur des Menschen entgegensetzen, befassen wir unter Natur nicht blos die Leiblichkeit, sondern auch Seele und Geist, inwiefern das Ich des Menschen sich auch diese vergegenständlicht und sich davon unterscheidet.[1] Und nicht allein das: Seele und Geist haben ebensowohl wie die Leiblichkeit schon ihre bestimmte Naturbeschaffenheit, ehe das persönliche Verhalten des Menschen beginnt — es ist ja der ganze dreifache Wesensbestand des Menschen, welcher sich von der Basis des Unbewusstseins aus entwickelt und weiterhin Substrat und Mittel frei bewusster Selbstbethätigung wird. Wir fassen also den Begriff von Natur das eine Mal in einem engeren, das andere Mal in einem weiteren Sinne. Aber auch die Sprache der h. Schrift selbst entgeht dieser Homonymie nicht. Denn wie sie einerseits die Thiere als der unpersönlichen Welt angehörig *φυσικά* nennt 2 P. 2, 12., so nennt sie andererseits den Menschen in dem Inbegriffe seines gesammten schöpferisch gesetzten Seins *ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη* Jac. 3, 7 und schliesst von dem Begriffe der *φύσις* die geistliche Seite so wenig aus, dass sie sogar von einer *θεία φύσις* 2 P. 1, 4 redet und darunter nicht die göttliche Doxa, sondern das ganze Wesen des persönlichen Gottes (*θειότης*) versteht. Wir entfremden uns also nicht dem biblischen Sprachgebrauch, wenn wir unter Natur Alles an uns verstehen, was eher ist als unseres Personlebens Anfang, inbegriffen Seele und Geist in ihrem geburtsweise überkommenen Zustande, gerade so wie die Schrift die gesammte Natur des Menschen in ihrem uns angeborenen übererbten Zustande, gewissermassen *per synecdochen*, *σάρξ* nennt.[2]

So nennen wir denn also Naturleben die in steter Setzung ihrer selbst begriffene individuelle Seinsweise des Menschen, die er ohne sein Wissen

1) So auch v. Hofmann, Schriftb. 1, 296 vgl. 313.

2) Schriftb. 1, 559 vgl. Philippi, Glaubenslehre 3, 218., wo gleichfalls eingeräumt wird, dass Hofmann unter *σάρξ* nicht blos (wie z. B. Meyer) die materiell psychische, also die niedere, sondern die ganze sinnlich-geistige Natur versteht, wie sie dem Menschen als mit Sünde und Tod behaftet angeboren ist.

und Wollen von Natur her d. i. unter Gottes Walten von Geburt her hat, und die ihm eigen ist auch ohne dass er als Ich sich darüber erhebt und sich in dies oder jenes freierwählte bewusste Verhältniss dazu stellt. Mit diesem Naturleben ist aufs engste das Personleben verschränkt d. h. die Bethätigung des Menschen als Ich inmitten dieses ohne sein Wissen und Wollen überkommenen und auch ohne dass er bewusster Weise darauf einwirkt und es auf sich einwirken lässt sich darlebenden Seins. Person ist der Mensch auf allen Stufen seines Werdens und in allen Zuständen', auch den embryonischen und krankhaft bewusstlosen, aber Personleben ist erst und nur da vorhanden, wo die Fähigkeit des Menschen, sich gegenüber dem was er an sich hat und erlebt als Ich zu erfassen, aus der Gebundenheit des Keimes und der Potentialität heraus in Thätigkeit tritt. In dem altersreifen Menschen, mit dem wir es hier zu thun haben, findet sich das Naturleben nicht mehr in solcher beinahe reinen Abstractheit seines Begriffs, wie im Kinde, und doch ists ihm leicht, obwohl Naturleben und Personleben faktisch ineinander sind, die mannigfaltigen Erscheinungen des ersteren von dem mannigfaltigen Verhalten, welches das Ich zu ihnen eingeht, zu unterscheiden.

Der Mensch hat nicht allein eine leibliche, sondern auch eine geistig-seelische Natur. Der Geist ist ja auch in die durch Geburt (*φύεσθαι, nasci*) uns angestammte Individualität und ausserdem in das von Adam her uns angestammte gemeinmenschliche Verderben begriffen. Nun ist es zwar der Geist selbst, vermöge dessen der Mensch Person ist und sich als Ich erfassen kann. Der Ichgedanke ist des Geistes. Indem aber der Mensch ihn fasst, wird ihm alles was er an sich hat, auch sein Geist, gegenständlich. Und das ist in zwiefacher Weise möglich. Entweder so dass der Mensch sich innerhalb des Naturlebens selbst als Ich erfasst, oder so dass er sich über dasselbe erhebt und davon ablöst. Die Philosophie unterscheidet bekanntlich das empirische und das höhere Ich; die Schrift unterscheidet beide in den tiefsten ethischen Bezügen. Wenn der Apostel Eph. 2, 3 sagt, dass wir ehedem gewandelt in den Begierden unseres Fleisches *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*, so meint er, dass unser Personleben ganz und gar in das auch seiner geistigen Seite nach von dem Triebe oder der Richtung der sich forterbenden sündhaften Natur[1] bestimmte Naturleben versunken war; dagegen setzt er Gal. 5, 17., wenn er zu den Galatern sagt, dass Geist und Fleisch gegeneinander liegen *ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε*, ein Ich voraus, welches dem

1) Diesen Trieb nennt v. Hofmann Naturwollen im Unterschiede vom Personwollen, Schriftb. 1, 517.

Naturleben entrückt ist und einen Geist mit erneuerter Naturbeschaffenheit zur Basis hat.

Denn das Naturleben des Menschen, wie es von Geburt her ist, befindet sich im Stande aufgelöster Harmonie und deshalb widergottesbildlicher Erregung. In der Sprache der Theosophie findet sich dafür, wie schon Abschn. III §. 2 bemerkt wurde, der treffende schriftgemässe Ausdruck *Turba*, der Gegensatz von שָׁלוֹם, wie eines wilderregten Meeres Jes. 57, 20 s. oder eines immer sprudelnden giftigen Quelles Jer. 6, 7. Schon in dem Etymon von רָשָׁע ist der Zustand des Sünders als Disharmonie gefasst; denn dieses Wort hat, wie das Arabische zeigt, den Urbegriff des Locker- und Loseseins: es heisst so der Lose und zwar Gottlose, der weil er den Halt in Gott verloren, sich im Zustande charakterloser Entzügelung und grimmer Erregtheit befindet, nach Jes. 57, 20 gleich einem vom Sturm aufgewühlten Meere.[1] Und auch die allgemeinste Benennung des Bösen רַע deutet auf diese Turba, denn רָעַע bedeutet sowohl tosen als sich erbosen Jes. 8, 9. In dieses vom Principe der ὀργή durchwirkte Naturleben ist auch der Geist verschlungen. Weil er aus Gottes Liebe gerückt ist, hat er Gottes Bild und damit die Wahrheit seines Wesens verloren. Deshalb bleibt der Mensch, wie er von Natur ist, indem er sich als Ich erfasst, innerhalb des Naturlebens gefangen. Er bleibt es, weil auch sein Geist der Turba anheimgefallen ist. Es gehen z. B. vom Fleische Reizungen zur Wollust aus, der sein selbst nicht mehr mächtige Geist lässt sich diese ohne Ernst und Kraft des Widerstandes gefallen und der Mensch setzt sich inmitten des wollüstig erregten Fleisches als Centrum — das ist θέλημα τῆς σαρκός. Oder der Mensch ist in dem Falle entweder zu sündigen oder zu sterben, seine ψυχή aber, dem Geiste übermächtig geworden, hängt am Leibe und bebt vor dem Tode, und der Mensch setzt sich inmitten dieser todesscheuen, in ungeistlicher Weise selbsterhaltungsgierigen ψυχή als Centrum — das ist θέλημα τῆς ψυχῆς im Sinne von Mt. 10, 39. Oder es entstehen in dem Geiste arge lieblose Gedanken, der Geist wird von ihnen fortgerissen und der Mensch setzt sich inmitten dieses widergöttlichen Gedankenzugs als Centrum — das ist θέλημα τῶν διανοιῶν. Das θέλειν ist in allen drei Fällen des Geistes, aber des in die σάρξ, in die ψυχή, in seine eigne verderbte φύσις entsunkenen Geistes und seines hier oder da inmitten dieses Naturlebens sich als Centrum setzenden Ich. Erkennt aber z. B. der von seinem Fleische zur Wollust Gereizte, dass er diesen Reizungen nachgebend seinen Körper zerrüttet und immer qual-

1) Darnach scheint רשע mit רעש, רגש verwandt zu sein, aber das Arabische weist für dieses V. eine andere Grundbed. nach, näml. schlaff, locker s., Gegens. von צדק, welches urspr. hart, fest, straff s. bed.

volleren Gewissensbissen verfällt, so sind das Gedanken seines Geistes, auf Grund welcher das Ich zu widerstehen sucht, wenn auch ohne Erfolg oder doch ohne die rechten Motive. Es ist aber schon ein Zwiespalt des sich im sündlichen Naturleben als Centrum setzen wollenden und des sich ihm entgegensetzen wollenden Ich. Es ist ein Zwiespalt im Ich selbst, dem einerseits gefangenen, andererseits sich befreien wollenden. Wie dieser Zwiespalt sich ausspricht, wenn die Gnade ihn gewirkt hat, zeigt der Ausruf des Vaters des Mondsüchtigen Mr. 9,24: *πιστεύω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ*, und Joseph, der dem Weibe Potiphars mit Verlust seines Gewandes entflieht, ist ein Bild dieses besseren Ich, welches der Verführungsmacht des Naturlebens sich entzieht und alles was es an sich hat zurücklässt. Wir müssen aber hier abbrechen, um nicht in die Aufgabe des Abschn. V überzuschweifen, wo wir, das geistig-seelische Leben des Wiedergeborenen besprechend, auf diesen auch da noch unaufgehobenen, jedoch überwundenen Dualismus zurückkommen werden.

Es sind Erfahrungsthatsachen, von denen wir reden, obwohl um so geheimnissvollere, je länger wir ihnen nachdenken. Dieses Geheimniss des Ich, des sich vom Geiste unterscheidenden und sich in sich selbst entzweienden, ist das Geheimniss der menschlichen Freiheit.

Die Freiheit.

§. 3.

Der Mensch als solcher ist frei — das ist ein Gedanke, welcher sich, so ausgedrückt, nirgends in der Schrift findet. Denn חָפְשִׁי ist im A.T. überall (abgesehen von Ps. 88,6., wo es aufgelöst, hingestreckt, siech bedeutet, vgl. 2 K. 15,5) der Freie und zwar der Freigegebene (versch. von חֹר, נָדִיב u. a. W., welche den Freigebornen zu bezeichnen pflegen); נָקִי bedeutet dieser oder jener Obliegenheit (z. B. der Wehrpflicht Dt. 24,5) quitt und ledig; דְּרוֹר ist die Freiheit aus Gefangenschaft, Schuldhaft und Knechtschaft, welche das Jobeljahr brachte, und auch im N.T. ist dieser äusserliche, politische, gesetzliche Sinn von *ἐλεύθερος* (s. v. a. *ὁ αὑτοῦ ὤν, οὐκ ἄλλου* vgl. לְנַפְשָׁהּ für חָפְשִׁית Dt. 21, 14) vorherrschend. Wie im Klassischen *ἐλεύθερος*, von diesem Sinne ausgehend, die sittliche Bedeutung *liberalis* annimmt, so gehen *ἐλεύθερος, ἐλευθερία, ἐλευθεροῦν* auch in den Stellen des N. T., wo sie in geistlich verinnerlichtem Sinne gebraucht sind, überall auf jenen ursprünglichen politisch-gesetzlichen Sinn zurück. Freiheit als Eigenschaft des Menschen als Menschen wird in der Schrift überall vorausgesetzt, ohne irgendwo so benannt zu werden.

Statt zu sagen: der Mensch ist frei, sagt die Schrift: der Mensch

kann wählen (בָּחַר LXX *αἱρεῖσθαι, αἱρετίζειν, ἐκλέγεσθαι*); er kann handeln כִּרְצוֹנוֹ, er kann thun הַטּוֹב בְּעֵינָיו. Den ersten Menschen, dem Volke Israel infolge der sinaitischen Gesetzgebung war Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt — sie konnten wählen, und Josua gibt seinen versammelten Volksgenossen die Wahl zwischen Jehova und den Götzen. Der Mensch kann wählen was Gott will, und kann wählen was er selbst und nicht Gott will — er ist frei in seinem Verhalten gegen Gott, wie denn auch Gott der Gerechte in seinem Verhalten gegen ihn Jes. 65, 12, 66, 3 s. Das setzt auch das N. T. überall voraus. Der Mensch hat die Wahl, sich so oder anders zu Christo zu stellen; Christus ist nicht *ἵνα κρίνῃ* in die Welt gekommen Joh. 3, 17. 12, 47., aber er ist doch auch *εἰς κρίμα* in die Welt gekommen Joh. 9, 39., indem der Mensch ihm gegenüber sich selbst entscheiden muss und so über sein eignes ewiges Geschick entscheidet. *Οὐκ ἠθελήσατε* ist eins der letzten Abschiedsworte Jesu an Jerusalem Mt. 23, 37.

Dass diese Freiheit der Selbstentscheidung ein Gemeingut der Menschheit ist, sagt die Schrift indirekt, wenn sie den Eintritt in das reifere Alter als Eintritt in den Stand des דַּעַת מָאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב bezeichnet Jes. 7, 15 s. vgl. Dt. 1, 39. Entscheidung setzt Unterschiede und freie Selbstentscheidung setzt bewusste Unterscheidung (*διάκρισις* Hebr. 5, 14) des Unterschiedlichen und bewusste Beziehung desselben auf das unterscheidende Subject voraus, die Freiheit der Selbstentscheidung ist also etwas zugleich mit dem Selbstbewusstsein sich Entwickelndes, Persönlichkeit und Freiheit in diesem Sinne sind unzertrennliche Correlata. Dass an den verbotenen Paradiesesbaum הַדַּעַת טוֹב וָרָע als Folge der Selbstentscheidung des Menschen geknüpft ist, steht damit nicht in Widerspruch. Denn Wissen des Guten und Bösen ist in gewissem Sinne die Folge und in gewissem Sinne die Voraussetzung der Selbstentscheidung. Die Menschen wussten Gutes und Böses schon ehe sie sich entschieden; das göttliche Verbot schied für sie Beides. Aber dieses theoretische Wissen wurde erst durch ihre Selbstentscheidung zu einem praktischen. Erst wussten sie was gut und böse sei; alsdann wussten sie aus eigner Erfahrung, was es um das Gute und das Böse sei, so jedoch dass sie, statt von dem Guten aus das entgegengesetzte Böse, vom Bösen aus das entgegengesetzte Gute erkannten.

Wir nennen diese Freiheit der Selbstentscheidung die Wahlfreiheit; „der Mensch ist wahlfrei“ würde nach alttestamentlichem Sprachgebrauch heissen: er ist בַּעַל הַבְּחִירָה. So hat Gott den Menschen uranfänglich geschaffen und ihm die freie Entschliessung zum Guten oder Bösen anheimgegeben: *ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ* Sir. 15, 14. So ist es

auch noch. Es kann ein äusserer Zwang auf die Wahlfreiheit des Menschen ausgeübt werden, der ihre Bethätigung nach aussen unmöglich macht, oder, wie Paulus es ausdrückt 1 Cor. 7,37., ihm die ἐξουσία περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος benimmt, aber einen inneren Zwang, der den Menschen nöthigte, dasjenige zu thun was im Momente des Thuns nicht sein eigner Wille ist, könnte nur Gott ausüben, und Gott thut das nicht: es wäre ein vernichtender Eingriff in das Wesen des Menschen, denn wollen müssen was man nicht will ist ein den Willen selbst in seinem Wesen aufhebender Widerspruch. Es können die stärksten Impulse den Willen des Menschen nach der einen oder der andern Seite neigen und drängen, aber dass es zur Entscheidung und That komme ohne Selbstentscheidung und Einwilligung des Menschen, ist unmöglich. Die Alten nennen diese Freiheit *libertas naturae,* bei Bardesanes und andern Syrern heisst sie *chirutho* (hebr. חֵרוּת). Dass sie ebenso unverlierbar sei, wie der Wille selbst, zu dessen Wesen sie gehört, ist bei unsern Dogmatikern gar nicht fraglich. Sie rechnen sie ebendeshalb nicht zum Bilde Gottes, wie Raymund von Sabunde, Bernhard u. A., jedoch auch diese nicht ohne *imago* und *similitudo* zu unterscheiden.

Der Mensch ist auch nach dem Falle wahlfrei und ebendeshalb zurechnungsfähig, aber ebenso gewiss aus Schrift und Erfahrung ist es, dass er durch eigne Schuld unfrei ist. Wahlfrei ist er, inwiefern kein fremder Wille den seinigen mit unwiderstehlicher Gewalt zwingen kann, wider eignes Wollen zu wollen; unfrei ist er, inwiefern innerhalb seiner eignen Persönlichkeit, diese peripherisch betrachtet, die von ihm selbst eingelassene Sünde herrscht, die sein Wollen knechtet Röm. 7, 14 und ihm, auch wenn sein Ich das Gute will, das dem Wollen des Ich entsprechende Vollbringen (ποιεῖν, πράττειν, ἐνεργεῖν, κατεργάζεσθαι) unmöglich macht Röm. 7, 19. Im ersteren Falle ist der Wille selbst ganz und gar geknechtet, inwiefern er, verlustig seines heiligen Urstandes, in welchem er die freie Macht über die Gegensätze des Guten und Bösen war, unter die Gewalt des Bösen gerathen und also dem Guten gegenüber unselbstständig geworden ist; im letzteren Falle ist auch das Ich des Menschen geknechtet, welches einerseits freigeworden ist von dem sündlich erregten Naturleben und dem in das Fleisch entsunkenen Geistwillen (θέλημα τῆς σαρκός), andererseits unvermögend ist, mit gänzlicher Niederwältigung der Sünde das gewollte Gute zur alleinigen Actualität zu bringen. In beiden Fällen aber ist es der Mensch, welcher nicht, ohne zu wollen, also wahlfrei der Sünde erliegt.[1]

1) Sehr richtig Harless, Ethik S. 42: „Gerade in der Gebundenheit an die eigne Neigung ist der Wille frei, unfrei ist der Wille nur, wenn statt der eignen Neigung irgend ein innerer oder äusserer Zwang das Wollen bedingt, während kraft der eignen Neigung der Mensch den Bestimmungsgrund seines Wollens schlechthin in sich selbst

Im ersteren Falle will er die Sünde mit seinem ganzen Wollen; im letztern Falle will er dem besseren Theile seines in sich selbst zwiespältigen Ich nach die Sünde nicht, aber der in das Naturleben entsunkene Theil des Ich, die ἁμαρτία, mit der er eins geworden, gewinnt die Oberhand Röm. 7, 20. Der Mensch handelt in beiden Fällen mit formaler Freiheit, aber ohne substantielle Freiheit[1] oder wie wir lieber sagen: er handelt beidemal wahlfrei, aber nicht machtfrei.

In einem Zustande absoluter Indifferenz über den Gegensätzen des Guten und Bösen befand und befindet sich der Mensch nie. Gott hat den Menschen יָשָׁר (*rectus*) geschaffen Koh. 7, 29. Der Wille der erstgeschaffenen Menschen hatte seinen Stand im Guten. Statt aber durch willigen Gehorsam gegen Gott sich im Guten zu verselbstständigen, verselbstständigten sie sich im Bösen (Gen. 3, 22). Der ganze Wesensbestand des Menschen gerieth dadurch in das Princip des Zorns und auch der Wille des Menschen wurde von der Turba verschlungen. Dieser durch keine menschliche Willensentschliessung zurechtzubringende Zustand ist der natürliche aller Menschen.[2] Wir sind von Natur δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας und somit ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ Röm. 6,20. Denn entweder ergibt sich der Mensch der Gerechtigkeit, der Liebe, oder er ergibt sich der Sünde, dem Zorne — ein Drittes ist nicht möglich, die Freiheit ist also immer zugleich eine freiwillige Knechtschaft (δουλεία), indem der Mensch sich entweder durch Gott oder durch Aussergöttliches bedingen und bestimmen lässt 1 P. 2, 16. Ergibt sich der Mensch der Sünde, dem Zorne, so sinkt seine Freiheit zu einem Schatten herab, denn obgleich ihm die Sünde in ihren Folgen als verderbenbringend offenbar wird, ist er doch ihrer und seiner selbst nicht mehr mächtig, sie ist seinem Ich gegenüber eine Macht, welche er durch jede sündige Willensregung und That steigert. Ergibt er sich dagegen der Gerechtigkeit, der Liebe, so bleibt er in seinem wahren We-

hat d. h. frei ist. Demnach ist Gebundenheit durch eine böse Neigung, für sich selbst betrachtet, gar nicht Unfreiheit; der Mensch ist in dieser Gebundenheit an seine Neigung vollkommen frei, so gewiss als Neigung völlig verschieden von Zwang ist."

1) Ed. Nägelsbach, Der Gottmensch 1, 58—66.

2) Das kirchliche Dogma drückt sich so aus: das *liberum arbitrium* ist verloren. Im Gegensatze zu der pelagianischen Verflachung der Freiheit zur blosen Wahlfreiheit ist *liberum arbitrium* (*libertas arbitrii*) fast ausschliesslich im Sinne von Machtfreiheit gebräuchlich geworden; es thut aber noth, bes. der römischen Dogmatik gegenüber, immer wieder daran zu erinnern, dass auch die lutherische dem Menschen in allen zurechnungsfähigen Zuständen die *libertas a coactione* zuerkennt, denn Wille ohne Freiheit ist, wie Joh. Gerhard sagt, ein Selbstwiderspruch wie etwa Warmes ohne Wärme. *Voluntas quae potest cogi et cogitur*, sagt Luther selbst, *non est voluntas, sed noluntas.*

sen, will und thut das Gute als das seinem Wesen Gemässe, ohne äusseren Gesetzes zu bedürfen, zu seiner selbst Befriedigung, und ist des Bösen mächtig, indem er es als das seinen Frieden und seine Seligkeit Vernichtende von sich fern hält. Von einem solchen sagt die alttestamentliche Sprache (Ex. 35, 21. 26. 36, 2): נְדָבַתְהוּ רוּחוֹ, נְשָׂאוֹ לִבּוֹ d. h. er erhebt sich von innen heraus zur guten That, er wird nicht von aussen, sondern von innen aus dazu gespornt. Der Geist eines solchen ist רוּחַ נְדִיבָה Ps. 51, 14., denn ohne inneren Zwang, wie ihn die Sünde ausübt, treibt er aus innerster freiester Regung seines gottesbildlichen Wesens heraus zum Guten. Ein solcher Mensch ist נְדָבוֹת d. i. Freiwilligkeit ganz und gar (Ps. 110, 3). Er kann nicht anders wollen und handeln, er will und handelt freudig gemäss seinem Wesen und nach innerstem Bedürfniss, nicht *κατὰ ἀνάγκην*, nämlich nach einer äusseren zwingenden Nothwendigkeit, wohl aber nach einer innern treibenden Nothwendigkeit oder, was dasselbe ist, *κατὰ ἑκούσιον* Philem. 14., בְּנֶפֶשׁ חֲפֵצָה 1 Chr. 28, 9.

Nur ein solcher Mensch ist wahrhaft frei, denn er ist frei wie Gott, weil frei in Gott. Gott heisst in der Schrift zwar nirgends der Freie, aber indem er sich אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה nennt Ex. 3, 14 (vgl. zum Ausdruck Ex. 33, 19. 2 K. 8, 1) und so seinen Jehova-Namen entfaltet, bezeichnet er sich, den in der Geschichte Waltenden, als den absolut Freien. Wie er es in der Geschichte ist, so ist er es an sich. Das göttliche Sein als solches ist ein in stetem Selbstvollzuge begriffenes d. i. lebendiges und ist in diesem seinem Darleben durch nichts anderes normirt und bestimmt, als durch sein eignes Wesen. Gleicherweise ist Wollen und Thun des in Gott eingebenen Menschen durch nichts anderes bestimmt, als durch sein eignes gottesbildliches in Gott wesendes Wesen — er ist also göttlich frei. Unser natürlicher aussergöttlicher Zustand aber ist unfrei, denn die Sünde in uns herrschen lassend fühlen wir uns, was gar nicht anders möglich, mit unserem wahren Wesen in Widerspruch und sind dennoch in diesem Widerspruche gefangen, indem wir uns wahlfrei drein ergeben, ohne uns machtfrei ihm entwinden zu können.

So steht es um den Menschen. Von der Gnade abgesehen ist seine Freiheit nur noch der Schatte der gottesbildlichen, die er verloren. Dasselbe gilt auch von seinem Geiste, dem lebendigen Quell des Ichgedankens und der Freiheit. Der Geist des Menschen war Gottes als des Dreieinigen Bild und Spiegel. Aus dieser seiner Vergangenheit, welche auch seine Zukunft ist, lehrt uns die Schrift seine Gegenwart verstehen. Aber auch dieser göttliche Spiegel reflectirt sie unserem Einblick nur in Räthselwort, darum soll uns auf dem Gange der folgenden Untersuchung nie das Bewusstsein verlassen, dass es nur Bruchstücke sind, welche unser diesseiti-

ges Wissen umfasst, Bruchstücke jedoch, an denen unsere Sehnsucht wächst, dorthin zu kommen wo wir ebenso erkennen werden wie wir von Gott erkannt sind.

Die Dreifaltigkeit des Geistes.

§. 4.

Der Mensch ist gottesbildlich, Gott aber ist Geist (Joh. 4,24), das nächste und vorzüglichste Subject der Gottesbildlichkeit ist also des Menschen Geist. Schon aus diesen Vordersätzen ergibt sich, dass sich im menschlichen Geiste die Dreifaltigkeit des göttlichen Geistwesens abbildlich nachweisen lassen wird. Was wir da folgern, ist überall Voraussetzung der Schrift. Sie setzt es voraus, wenn sie dieselben Thätigkeiten, welche dem menschlichen Geiste eignen, auch Gotte zuspricht. Sie setzt es voraus, wenn sie die mittlere göttliche Hypostase ὁ λόγος nennt: denn λόγος ist, wie man es auch fassen möge, eine Geistesthätigkeit oder das Erzeugniss einer solchen, der göttliche λόγος also das göttliche Urbild ebendessen was im Bereich des menschlichen Geisteslebens so benannt wird. Und wie nahe legt uns Paulus die Vergleichung des Geistwesens Gottes und des Geistes des Menschen, indem er 1 Cor. 2,11 das Wissen um die Tiefen der Gottheit, welches dem Gottesgeiste nicht im Unterschiede von Vater und Sohn, sondern als Geiste der Offenbarung im Unterschiede von allen andern Wesen zukommt, mit dem Wissen des Menschengeistes um das Innere des Menschen vergleicht! Deshalb ist die altkirchliche Literatur voll des Gedankens, dass der Geist des Menschen εἰκών oder μίμημα des Geistwesens Gottes ist. Wie ein Stück Glas, sagt Gregor von Nyssa, das ganze Bild der Sonne obwohl in sehr verkleinertem Maasse spiegelt, so leuchten aus dem beschränkten Wesen unseres Geistes die Bilder der unaussprechlichen Eigenschaften der Gottheit. In demselben Sinne nennt er unsern Geist ein um die Sonne zu erblicken sonnenhaft geschaffenes Auge.[1] Ist das schriftgemäss, so wird Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes kein allzugewagter Ausdruck sein. Auch redet ja nicht erst Jo. Scotus Erigena von einer gottesbildlichen *trinitas nostrae naturae* (*de div. nat.* II, 23), sondern schon Augustin lehrt eine gottesbildliche *trinitas mentis* (*de trin.* XIV, 12). Und dass dies der entsprechende Ausdruck eines Sachverhalts ist, der nicht allein auf dem Wege der Schriftforschung, sondern auch der Selbstbeobachtung sich aufdrängt, wie viel absichtliche und unwillkürliche Zeugnisse liessen sich dafür aufeinanderhäufen! *Les perfections de Dieu,*

1) s. E. W. Möller, *Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura* §. 9. 10.

sagt z. B. Leibnitz in der Vorr. seiner Theodicee, *sont celles de nos ames, mais il les possède sans bornes: il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes. Il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entières en Dieu.* Unter den Neuern bekennt Carus in seiner „Psyche", obwohl ebenso abgewandt von der Schrift als unabhängig von Augustin, eine „Dreifaltigkeit des höheren Seelenlebens", und sowohl er in seinen „Grundzügen einer neuen und wissenschaftlichen Cranioscopie", als E. Huschke in seinem Werke „Schädel, Hirn und Seele" setzen diese Dreiheit unserer geistigen Grundkräfte mit der Dreiheit der Schädelwirbel und des Gehirns in Zusammenhang[1] — eine Verknüpfung, welche sich schon den Alten aufdrängte, und nicht auf Grund willkürlicher Fantasie, sondern pathologischer Beobachtung, wie die neuern Physiologen des Hirns, gewiss nicht ohne Ueberraschung, aus Nemesios ersehen mögen.[2]

Die Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes ist eine Thatsache, welche feststeht, wenn es uns auch nicht gelingen sollte, in Entfaltung derselben das Richtige zu treffen. Indem wir aber dieses versuchen, haben wir einen andern Weg einzuschlagen, als den der empirischen oder rationalen Psychologie. Denn das Verfahren dieser ist regressiv: sie analysirt den menschlichen Geist und gewinnt so dessen Dreifaltigkeit vielleicht als Ergebniss; für die biblische Psychologie dagegen ist diese Dreifaltigkeit ein Postulat. Denn ihr Weg geht nach Weisung der Schrift, welche von Gotteserkenntniss zur Selbsterkenntniss führt, nicht vom Geiste rückwärts auf Gott, sondern vom Urbilde vorwärts zu dem Abbild. Es handelt sich vor allem um nichts Geringeres, als um rechte Erkenntniss des innergöttlichen trinitarischen Processes, soweit die h. Schrift und lebendige Erfahrung uns diese Erkenntniss *a posteriori* ermöglichen.

Eine moderne, der Schrift gänzlich fremde Auffassung dieses Processes haben wir schon Abschn. I §. 3 zurückgewiesen. Man betrachtet ihn als Werden des göttlichen Selbstbewusstseins. Nimmt man dabei an, dass Gott im Geiste überhaupt erst zum Selbstbewusstsein gelange, so dass also das Werden von Unbewusstsein oder doch bloser Potentialität des Bewusstseins anhebt, so wird der Process ein blinder naturnothwendiger —

1) Ebenso z. B. Hanne in seinen Bekenntnissen (1861) S. 64.

2) Er lehrt, dass das Vorderhirn das Organ des *φανταστικόν* (des Vorstellungsvermögens) sei, weil von ihm die Sinnesnerven (*νεῦρα*) ausgehn, die mittlere Hirnhöhle das Organ des *διανοητικόν* (der Intelligenz) und die hintere das Organ des *μνημονευτικόν* (des Erinnerungsvermögens). Freilich ruht das auf einer falschen Ansicht von der Theilung des Hirns und von den Sinnesnerven, unter denen nur der Riechnerv mit dem Vorderhirn verbunden ist.

wodurch das Wesen Gottes nur für diejenigen nicht aufgehoben wird, welche es pantheistisch mit der Welt identificiren. Oder man fasst das Selbstbewusstsein, welches im Werden begriffen ist, als das vermittelte höhere, so dass das Werden also von unmittelbarem Selbstbewusstsein ausgeht — in diesem Falle kommt der Process unter den einseitigen Gesichtspunkt des Denkens zu stehen, und es bleibt die gottesunwürdige Annahme, dass er in Erhebung von einer niederen Staffel zu einer höheren bestehe, indem er, obwohl nicht von Unbewusstsein oder bloser Potentialität des Bewusstseins, doch von unentfaltetem und sein selbst noch nicht mächtig gewordenem Bewusstsein ausgeht. Nur scheinbar ist 1 Cor. 2, 11 dem günstig. Allerdings ist der Geist Gottes in eigenthümlicher Weise der um das was Gottes ist wissende, aber nicht im Unterschiede von Vater und Sohn, sondern im Unterschiede von aller Creatur kraft seines Ausgangs von Vater und Sohn: er allein kennt beide, weil sein Wesen in beiden urständet und beiden immanent ist, und da der heilsgeschichtliche Process dem innergöttlichen entspricht, so ist kein Wissen um Wesen und Willen des Vaters und Sohnes möglich, welches nicht ausginge von ihm, dem ausgegangenen von Vater und Sohn. Wo wäre auch nur Eine Aussage der Schrift, aus welcher sich schliessen liesse, dass der Vater nicht schon im Anfange des Processes der vollkommen sich selbst wissende ist? Gott vergegenständlicht sich in einem Ebenbilde seiner selbst, aber nicht um sich seiner selbst vollkommen bewusst zu werden; dieses Ebenbild heisst ja λόγος, inwiefern es das vollkommene Wissen des Vaters um sich selbst ist, welches darin sich zusammenfasst und ausprägt, und υἱὸς, inwiefern die Hervorbringung dieses Ebenbildes nicht blos ein Denkact, sondern zugleich und vor allem ein Willensact ist.[1] Ist aber der trinitarische Process kein Process werdenden Selbstbewusstseins, so besteht auch die abbildliche Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes nicht in der Dreifaltigkeit der Momente, in welchen das höhere Selbstbewusstsein zu Stande kommt. Indem nämlich der Geist sich selbst als seiend setzt, setzt er sich vorerst als ein Anderes, das er sich gegenüber hat, und gelangt weiter zum höheren Selbstbewusstsein dadurch, dass er in diesem Anderen sich selbst wiedererkennt, es mit sich eins weiss und so als selbstbewusster Geist aus dieser Veräusserung in sich zurückkehrt; mit andern Worten: das Ich ist im Acte dieses höheren Selbstbewusstseins ein sich selbst vorstellendes, ein vorgestelltes und ein in diesem sich selbst erkennendes, ein dreifaches

1) Gegen die im Mittelalter herrschende Ansicht, dass die Zeugung des Sohnes *per intellectum divinum* und die Emanation des Geistes *per voluntatem divinam* geschehe, bemerkte Duns Scotus ganz richtig, dass das *intelligere* erst durch Hinzutritt des *velle* zum *gignere* werde.

also in unaufgehobener numerischer Einheit.[1] Wir läugnen nicht, dass auch darin der trinitarische Process sich abbildlich spiegele, aber bei weitem nicht erschöpfend. Es gibt überhaupt keinen Act des menschlichen Geistes, in welchem nicht irgendwie der trinitarische Process sich abschattete. Auch jener Vollzug des höheren Selbstbewusstseins ist ein solcher Act. Er ist der Anfang alles Denkens, die allem Denken unterliegende und es begleitende allgemeine Basis. Das Denken aber ist allerdings eine theilweise und gewissermassen das trinitarische göttliche Leben abbildende Thätigkeit. Der Name λόγος beweist das, denn Wort ist ja nichts Anderes als gefasster und gestalteter Gedanke. Aber kommt denn Gott erst im Logos zum Ichgedanken? So wenig dass er vielmehr sein ganzes vollkommen bewusstes Wesen im Logos ebenbildlich zusammenfasst. Man verendlicht den trinitarischen Process, indem man ihn als Selbstbewusstseinsvollzug fasst, und man vereinseitigt ihn zugleich, indem man ihn nur als Denkprocess fasst.

Der trinitarische Process, wie die Schrift uns darüber belehrt, fällt vor allem 1) unter den Gesichtspunkt des Wollens, denn der Vater, indem er den Sohn zeugt, will einen Gegenstand seiner Liebe, der, um sein Liebewollen zu befriedigen, ihm gleichen Wesens sein muss; 2) unter den Gesichtspunkt des Denkens und Erkennens, denn indem er den Sohn zeugt, denkt er sich selbst und fasst die ganze Fülle seines Selbstgedankens in ihm, dem Logos d. i. dem Worte, zusammen, er erkennt sich selbst indem er den Sohn zeugt und nachdem er ihn gezeugt, erkennt er sich selbst in ihm; 3) unter den Gesichtspunkt des Empfindens, denn nachdem Gott einen Gegenstand seiner Liebe gewonnen, wird die Liebe des Liebenden und die Gegenliebe des Geliebten, indem der Eine sich im Andern findet, zur wechselseitigen Liebesempfindung, welche im h. Geiste, der von beiden ausgeht, sich hypostasirt.[2] Der Process ist in allen Momenten dieses seines Selbstvollzugs vom göttlichen Selbstbewusstsein getragen, welches inmitten des Processes nicht erst wird, sondern ihm vorausgeht und ihn durchweg begleitet, denn weder Wollen noch Denken und Erkennen noch Empfinden sind möglich ohne Selbstbewusstsein, es sind alles persönliche Acte. Es ist eine Dreiheit von Acten, die aber eine unauflösliche Einheit bilden. Denn so wenig man sagen kann, dass Gott erst in der dritten Hypostase zum Selbstbewusstsein gelange, so wenig auch, dass er erst da zur Empfindung gelange. Denn 1) das Wollen, welches zur That der Zeu-

1) Man lese den lehrreichen Artikel Trinität von Hagemann in dem Wetzer-Welteschen katholischen Kirchenlexikon.

2) Ueber die innere Nothwendigkeit dieser Hypostasirung vgl. man die von Liebner und Sartorius in Erinnerung gebrachten Erörterungen Richards von St. Victor.

gung des Sohnes wird, hat zur Voraussetzung die Erkenntniss des Mangels des Ich an einem Du und die Empfindung des Liebessehnens nach einem solchen Du — diese Erkenntniss und diese Empfindung sind die Triebkräfte des Willens. 2) Das Denken und Erkennen, welches zur ebenbildlichen Vergegenständlichung Gottes im Logos wird, hat zur Voraussezzung die Empfindung der Unbefriedigung und das Wollen der Vergegenständlichung, um in ihr Befriedigung zu finden. 3) Das Empfinden hat zur Voraussetzung die Erkenntniss des Einen durch den Andern und das ineinander übergehende, einander immanente beiderseitige Wollen. Es sind drei Acte, so aber dass jeder einzelne Act die beiden andern in sich trägt, also eine Dreieinheit von Acten. Diese drei Acte sind nicht die drei Personen der Gottheit selbst, aber die Grundlagen ihrer *actus personales*.

„In dem göttlichen Liebe-Wesen — sagt ein alter Gottesgelehrter[1] — welches lauter unendliches Leben ist, findet sich ein *centraler* oder allerinnerster unendlicher empfindender Wille oder wollende Empfindung, welche Empfindungskraft man das Gemüthe nennen und in demselben die Sinne von dem Verstande (der *subjectiven* ursprünglichen Weisheit Gottes) unterscheiden mag. Der unendliche Wille Gottes muss haben ein unendlich Verlangen, Begehren und Sehnen nach einem *adaequaten,* das ist, unendlichen Vorwurf, sich damit zu vereinigen. Und weil kein ander unendliches Wesen ist, als der Geist der Ewigkeit selbst, so hat er einen unendlichen Hunger nach sich selbst als dem einigen Vorwurf, der allem seinem Begehren ein Genüge thun und allen seinen Hunger stillen kann. Derowegen bewegt er sein ganzes Wesen, und kehret und treibet dasselbe in sich selbst in sein *centrales* oder innerstes Gemüthe. Und also zeuget oder gebieret der ewige Wille durch solch Einkehren seines ganzen Wesens in seinen eigenen Grund, in sein ewiges Gemüthe, eine ewige, unendliche, wesentliche, lebendige, allfüllende, allsättigende und vergnügende *experimentale Notion* und Erkenntniss seiner selbst, welche ist das wesentliche Ebenbild seiner selbst und der vergnügende unmittelbare Vorwurf seines Verlangens.“

„In dieser Geburt haben wir zu bemerken die Zusammentreffung zweier Dinge, Eigenschaften oder Vollkommenheiten, eines wirkend, das andere leidend, nämlich 1) das strenge feurige Verlangen des göttlichen Willens, welches das ganze Wesen der Gottheit beweget, zusammentreibt und all seine Strahlen als einen göttlichen Samen in seinen eigenen innersten Grund wirft, und 2) das leidende Gemüth (welches, ob es schon lauter Leben, Kraft und Wirkung in sich selbst ist, so ist es doch leidend in Ansehung des Willens und dieser Schwängerung), das alle diese einstrah-

1) Der ungenannte deutsche Herausgeber von John Pordage's Werken.

lenden Kräfte in sich empfänget, dieselben fasset, hält oder *figirt*, ihnen gleichsam ein bleibendes Wesen gibt und sie in eine ewige Geburt einer gebenedeieten wesentlichen Erkenntniss *formiret* — vielleicht der tiefe Grund der beiden *Tincturen*, männlicher und weiblicher, in der Natur, die bei Hervorbringung aller Dinge zusammentreffen."

„Von diesen beiden (dem unendlichen verlangenden *Subjecto* oder Grunde, und dem allfüllenden unendlichen *Objecto* oder Vorwurf) entstehet und gehet aus unfehlbarlich ein Drittes, nämlich eine unendliche, wesentliche, triumphirende Freude, die das ganze Wesen durchfliesset und dasselbe mit einem unendlichen, alles übertreffenden, unbegreiflich erquickenden Geschmack seiner selbst gleichsam *tingiret*, und dadurch seine eigene unendliche Glückseligkeit beschliesset und vollendet. Denn vermöge der göttlichen Einwesigkeit theilet jede *Realität* oder Vollkommenheit in Gott sich selbst allen andern mit, welches anders nicht geschehen kann, als dass eine auf die andere wirke, mithin eine in die andere ihre wesentlichen Ausflüsse einstrahle. Und also müssen alle Kräfte des gesättigten und vergnügten *Subjects*, Unterwurfs oder Grundes in allerinnigster Vereinigung des allsättigenden Vorwurfs ihrer Freude Geschmack und Erquickung einander mittheilen durch wesentliche Einstrahlungen einer jeden in alle andern. Welche allerheiligsten *mutuellen* Einstrahlungen einer jeden in alle andern zusammen ausmachen gleichsam eine göttliche Luft, Athem, Hauch oder Geist, der das ganze göttliche Wesen durchdringet."

Man stosse sich nicht an das altmodisch unreine Deutsch dieser Worte; der trinitarische Process lässt sich kaum besser *a posteriori* vorstellig machen, als es hier geschehen. Vor allem wird mit Recht, wie auch sonst von der Theosophie, davon ausgegangen, dass der Urgrund der Gottheit ein durch nichts entstandener unendlicher sich selbst fassender Wille ist. Nicht als ob dieser Wille in Gott irgendwie zeitlich dem Sein und Selbstbewusstsein vorausgegangen wäre — eine der ewigen Absolutheit Gottes widerstreitende Vorstellung, gegen die wir uns nun sattsam erklärt haben — aber der rechte Gottesbegriff fordert, dass selbst im Verhältniss zu Sein und Selbstbewusstsein der Wille als das urgründlich Erste in Gott gefasst werde.[1] Die neuere Theologie wird das mehr und mehr an-

1) Es trifft uns also nicht was J. P. Lange (Deutsche Zeitschr. 1859 S. 23) hiegegen bemerkt: „Der Wille, für welchen das Denken und Empfinden erst consecutiv ist, kann nicht schon als Geist gefasst werden; als dunkler Werdetrieb verfällt er unter die Kategorie der Naturentwicklung." Gotte selbstbewusstloses Wollen, welches freilich blinder Naturtrieb wäre, zuzuschreiben sind wir weit entfernt, aber nichtsdestoweniger gilt uns sein sich selbst wollender Wille als Grund seines Seins und sein sich selbst fassender Wille als Grund seines Selbstbewusstseins.

erkennen müssen, denn das christologische Hauptproblem, die Kenôsis, ist ohne diese Voraussetzung ganz unlösbar. In wohlerwogenem Vorblick auf die Menschwerdung fasst deshalb Thomasius den Willen als das schlechthin Primitive in Gott: „Das Wesen Gottes ist nicht starre todte Substanz, sondern durch und durch Wille, Leben, *actus*, ist sich selber setzendes, wollendes, seiner schlechthin mächtiges Selbst“[1], und er bemerkt dazu, dass diese Bestimmung alles Ernstes an die Spitze der Theologie gestellt werden müsse. Wenn Gott selbst seinen geheimnissvollsten Namen Ex. 3, 14 durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה erklärt, so gibt er dem Inhalte desselben den sich selbst wollenden und sich aus sich bestimmenden Willen zur Wurzel.[2] Und wenn der Ap. 1 Joh. 4, 8 von Gott sagt, nicht dass er *die* Liebe, sondern dass er *Liebe* (ἀγάπη) d. h. im tiefsten Grunde und ganzen Umfange seines sich darlebenden Wesens Liebe ist, so erhalten wir den ohnehin daraus, dass er schlechthin trübungsloses Licht 1 Joh. 1, 5., sich ergebenden Aufschluss, dass das Wollen, welches die Wurzel seines Seins ist, die Liebe zum Treibenden hat und also Liebeswollen ist. Darum stellt die Schrift den trinitarischen Process unter den Gesichtspunkt der Liebe. Er mittelt in dem Sohne der Liebe. Der Liebeswille des Vaters zeugt, indem er eingehend in den Grund seines selbstbewussten und selbstempfindenden Wesens das da befindliche Denken und Ersehnen eines Liebesobjects zum Worte gestaltet und im Sohne befriedigt, und der Sohn ist der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und das Ebenbild seines verborgenen Wesens, in welchem der Vater sich selbst erkennt und welches in sich und von sich aus den Vater erkennt, der durch den Liebeswillen des Vaters herausgesetzte verwirklichte Inhalt seiner Selbsterkenntniss, und der h. Geist ist der Aushauch der wechselseitigen Liebe beider, das Liebeathmen des Liebenden und des Geliebten, die Emanation der Liebesempfindung, in welcher der Liebende dem Geliebten und der Geliebte den Liebenden findet. Sollt' ich den trinitarischen Process figürlich versinnbilden, so würde ich einen feurigen Kreis malen als Sinnbild des feurigen Liebeswillens des Vaters, und in diesem Kreise ein sonnenlichtes Centrum als Sinnbild des Sohnes, des die ganze unendliche Tiefe des göttlichen Liebewesens lichtenden Liebeszieles, und von diesem son-

1) Dogm. §. 8 vgl. 41 (2, 203).

2) s. die Bem. Drechslers in meinem Comm. über die Genesis S. 67 der Ausg. 3. In der persönlichen Creatur geht das Sein dem Wollen voraus, in Gott geht zwar nicht das Wollen dem Sein voraus, aber Gott ist im Unterschiede von der Creatur Herr seines Seins, ganz und gar *causa sui* (gegen Philippi, Glaubenslehre 2, 63—65). Der Jehova-Name bez. ihn, sei die etymologische Vermittelung des Begriffs welche sie wolle, als das absolute Ich, als die mit unbedingter Freiheit waltende absolute Persönlichkeit (Keil, Genesis S. 37).

nenlichten Centrum ausgehend bis zur Peripherie des feurigen Kreises eine Strahlenfülle als Sinnbild des vom Vater durch den Sohn hindurch ausgehenden und Vater und Sohn erfüllenden Liebestriumphes.[1]

Betrachten wir nun den menschlichen Geist, so sind es drei Grundformen, in welchen sein Leben sich darlebt: ein Vorwärtsstreben, ein Vorwärtsgehen, ein Insichgehen und Stillestehen. Er strebt und sehnt sich nach Erreichung seiner Bestimmung in Gott, er kommt auf dem Wege des Gedankens zu seinem Ziele und ruhet dann in seinem Wesen als in fortgehender Strömung und steter Kreisbewegung.[2] Kurz, das Leben des Geistes ist ein dreifaches einheitliches des Wollens, Denkens und Empfindens. Wir sagen: des Empfindens[3]; denn wie es ein seelisches Empfinden gibt, welches in direkter Wahrnehmung irradiirter sinnlicher Empfindungsreize besteht, und ein seelisches Fühlen von Lust oder Unlust, welches aus fördernd oder hemmend in unser Seelenleben eingreifenden Eindrücken hervorgeht, so gibt es auch ein höheres geistiges Empfinden, welches seine Erregungen aus dem denkenden und wollenden Geistesleben selbst empfängt, wie z. B. die Freude und der Friede, welche der Reflex der vom Geiste in sein Denken und Wollen aufgenommenen Gottesidee sind, die doch in der That mit unsern Empfindungsnerven nichts zu schaffen hat. Ohne also Empfinden und Fühlen in dem jetzt üblichen Sinne dieser Begriffe zu verwechseln, zerlegen wir das Leben des Geistes in Wollen, Denken und Empfinden. Es sind drei wohl unterscheidbare Thätigkeiten, von denen aber keine in Wirksamkeit tritt, keine in Wirklichkeit vorhanden ist, ohne dass die andern zwei irgendwie dabei sind — ähnlich der *περιχώρησις* der drei göttlichen Acte und der drei göttlichen Personen, welche sich vermöge ihrer Wesensgleichheit beständig durchdringen und durchleben, so dass jede Person durch ihre Relation das Wesen der beiden andern mitbesitzt und ihr in gegenseitiger Liebe sich re-

1) In der luth. Monatsschrift Lehre und Wehre (St. Louis 1858, 4, 63 s.) wird mir mit Bezug auf obige Stelle ein Wort Gregors von Nazianz zugerufen: „Von Gottes Geburt soll man mit Ehrerbietigkeit still schweigen.“ Aber Gregor mit den andern dem nicänischen Glauben getreuen Vätern hat selbst gezeigt, dass es nicht ungeziemend ist, mit anbetender Ehrfurcht von diesem Geheimniss zu reden und den Winken der h. Schrift mit bebender Freude nachzudenken, denn denken zu können ist die Würde des Menschen und auch über das Heiligste denken zu dürfen ist eines seiner seligsten Vorrechte, welches freilich im Bewusstsein unseres diesseitigen Kindesalters (1 Cor. 13, 11 s.) ausgeübt sein will; denn wehe den „Weisen in ihren Augen“ — wir sind nichts als lallende Kinder.

2) Nach Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 35.

3) Nicht: des Fühlens, wie z. B. Kahnis in dem psychologischen §. 9, 2 (S. 135) seiner Dogmatik, wonach dem Empfinden, Wahrnehmen, Begehren der Seele das Fühlen, Denken, Wollen des Geistes entsprechen.

flectirendes Erkennen und Wollen ein schlechthin einheitliches ist.[1] Das auf dieses Urbild zurückweisende dreifaltige Leben des wollenden, denkenden (wortgestaltenden) und empfindenden Geistes eignet dem Menschen auch noch in seinem gegenwärtigen natürlichen Bestande, ohne dass es ein Rest des ursprünglichen Gottesbildes genannt werden kann, denn es ist nur der dem Menschen gebliebene Rahmen des erblichenen. Wollen, Denken, Empfinden sind ja an sich blose Lebensformen. In dem Urstande war dieses dreifaltige Leben des Geistes ein Leben gottesbildlicher Liebe, erfüllt von der Macht eines mit Gott sich eins wissenden freudigen Gewissens, ein Abbild der ewig ruhenden Strömung und der ewig strömenden Ruhe des seligen Lebens der Gottheit. Wie Gott Befriedigung hat in ihm selber, so suchte und fand der menschliche Geist Befriedigung in Gott. Seines Wollens Ziel, seines Denkens Inhalt, seiner Empfindung Born war Gott. Nicht als ob er nicht auch Creatürliches zum Objecte und Inhalte seines Wollens, Denkens und Empfindens gemacht hätte, aber alles in Gott und mit Absehn auf Gott. Denn in dem Wesen des Geistes ist das Bedürfniss gegründet, ein dem Adel seines Ursprungs entsprechendes Object zu besitzen, mit dem er sich vereinigen und in dessen Vereinigung er sich selig fühlen könne. Gott ist ja die Liebe und der Geist des Menschen ist der Einhauch dieses Gottes, darum ist das Leben des Geistes Liebe und nichts befriedigt ihn wahrhaft, als die Liebe, aus der er entsprungen. Nachdem er aus dieser Liebe entfallen, verläugnet dennoch sein Leben diesen ihm eingeschaffenen Charakter der Liebe nicht. Denn was er nur immer zum Inhalte seines Wollens, Denkens und Empfindens macht, hat den Zweck, jenes Liebesbedürfniss zu befriedigen oder was dieser Befriedigung zuwider zu beseitigen. Was neuerdings ein französischer Forscher behauptet hat: *aimer c'est vouloir et vouloir c'est aimer*, gilt im Grunde auch vom Denken und Empfinden. Alles Dreies hat zum letzten Zweck Erfassung, Erkenntniss und Erfahrung eines das Liebesbedürfniss des Geistes befriedigenden Liebesobjects. Im gegenwärtigen natürlichen Zustande des Menschen hat zwar alles Dreies nicht die rechte Richtung und den rechten Inhalt, aber die Dreiheit der Geistesthätigkeiten und ihr In-

1) Zöckler, Naturtheol. 1, 758., sagt mit Bezug auf Obiges, dass ich das Denken dem Sohne vergleiche und dass diese Vergleichung des Wollens, Denkens, Empfindens mit Vater, Sohn und Geist ungef. der Taulerschen Trias *concupiscentia, ratio, ira* entspreche. Aber diese Trias ist der gänzlich unnütze Bodensatz platonischer Vorstellung und nicht so verhält sichs, dass ich das Denken dem Sohne vergleiche, sondern den Akt, durch welchen der Vater, der in sich selbst urgründlicher Wille, den Sohn hervorbringt, vergleiche ich dem Denken, denn der Sohn ist λόγος Wort d. i. Fassung des Gedankens, den der Vater fasst, indem er einen Gegenstand seines Liebeswollens denkt, der ihm ebenbildlich gleich sei.

einandergreifen ist doch ein Schatte der drei Acte des göttlichen Lebens und ihrer Perichorêsis.

Diese Betrachtung des Geistes im Lichte seines Urbilds gewährt uns den grossen Vortheil, dass sie uns diejenigen Vermögen und Thätigkeiten, die dem Geiste auch abgesehen von der Psyche zukommen, kenntlich macht. Da wir in diesem Abschnitte stufenweise vom Innerlichsten des Menschen zum Aeusserlichsten fortschreiten wollen, so ist uns dies doppelt wichtig. Auch sind wir erst jetzt fähig, uns in den biblischen Benennungen der geistigen Vermögen und Thätigkeiten zurechtzufinden. Von dem psychologischen Sprachgebrauch der Schrift ausgehend hätten wir uns, wie die psychologischen Versuche von Roos und Beck zeigen, in ein Labyrinth verwickelt. Denn der Sprachgebrauch der Schrift ist ganz und gar von der Grundanschauung beherrscht, dass das Geistesleben in sich, dass das Geistes- und Seelenleben, dass das dreifache Leben des Menschen, das Geistes- Seelen- und Leibesleben, eine Einheit ist. Dieselbe Perichorese, welche die drei Geistesthätigkeiten in Wirklichkeit einheitlich verbindet, zeigt sich auch in deren sprachlicher Benennung. Wollen, Denken, Empfinden werden nirgends in der Schrift mit terminologischer Schärfe unterschieden. Das V. יָדַע bezeichnet nicht blos Erkennen, sondern auch Empfinden; das V. טָעַם nicht blos Schmecken, sondern auch Verstehen; das V. דִּמָּה nicht blos Denken oder Vorstellen, sondern auch Gedenken oder Vorhaben etwas zu thun. In יֵצֶר ist Denken und Wollen als Eine gestaltende Thätigkeit des Herzens zusammengefasst. Und so reich die alttest. Sprache an Wörtern ist, welche wollen und begehren bedeuten, so ist doch noch nicht einmal der Unterschied von Willensneigung und Willensentschliessung ausgeprägt, welchen im Griechischen *βούλεσθαι* (womit יָאַל Hi. הוֹאִיל gleicher Wurzel) und *θέλειν* repräsentiren. Die Geistesthätigkeiten werden weder in sich noch die Geistesthätigkeiten als solche von den psychisch-somatisch vermittelten scharf unterschieden. Wollen, Denken und Empfinden und alle höheren und niederen Thätigkeiten, in welche sich diese geistigen Grundthätigkeiten verzweigen, werden unterschiedslos von רוּחַ, לֵב und נֶפֶשׁ prädicirt, inwiefern רוּחַ das oberste Princip, נֶפֶשׁ das nach der Seite der Leiblichkeit hin emanirte secundäre Princip und לֵב der inwendige Focus des dreifachen Lebens des Menschen ist, also alle drei in ihrer Weise an den höchsten und niedrigsten Thätigkeiten und Affectionen desselben theilhaben. Es liesse sich allenfalls sagen, dass der Geist des Menschen in der Unmittelbarkeit seines Ursprungs נְשָׁמָה heisst, in der Concentration seiner Thätigkeiten, bes. seines Denkens und Wollens לֵב, in der von נְשָׁמָה aus durch לֵב hindurchgehenden zuständlichen und empfindlichen Einheit seines Denkens und Wollens

רוּחַ, aber ausgeprägt ist auch dieser Unterschied nicht, obwohl allerdings רוּחַ bei weitem am häufigsten den Geist nicht als denkenden und wollenden, sondern als empfindenden oder die allgemeine, Denken und Wollen in sich beschliessende zuständliche Stimmung und Gesinnung bezeichnet. Ein Reflex des trinitarischen Verhältnisses ist im Sprachgebrauch unverkennbar, aber aus ihm selber, ohne Beleuchtung durch das von uns eben besprochene typische Verhältniss, lässt er sich nicht entnehmen.

Im N. T., bes. in den paulinischen Schriften, ist die psychologische Ausdrucksweise um vieles schärfer und tiefer. Das im Erlösungswerke geschichtlich offenbar gewordene Geheimniss der Trinität wirft hier sein Mittagslicht in die Tiefe menschlichen Wesens, und es ist ja das begrifflich durchgebildetere Griechisch, worin hier Urstand, Bestand und Bestimmung des Menschen besprochen werden, nicht ohne Vermittelung des bereits schon im Alexandrinismus gemachten Versuches, zugleich mit den Wahrheitselementen der griechischen Philosophie die von ihr gemünzten sprachlichen Formen in die Religion der Offenbarung einzuführen. Es sind namentlich drei Begriffe, an welche sich die neutest. Aufschlüsse über das Gottesbildliche des menschlichen Geisteslebens knüpfen. Der psychologische Haupt- und Gesammtbegriff, den die neutest. Schrift im Unterschiede vom Hellenismus obenan stellt, ist Pneuma, die drei Begriffe, welche wir nun ihrem neustest. Sinne und Gebrauche nach genau zu betrachten haben, sind dieses Einen Haupt- und Gesammtbegriffs dreifache Entfaltung.

Nûs, Logos, Pneuma.[1]

§. 5.

Wenn die in Jesu Christo erschienene ewige Person bei Johannes ὁ λόγος heisst, so sind wir damit offenbar auf ein innergöttliches Urbild des geschöpflichen menschlichen λόγος zurückgewiesen. Die Menschheit

1) v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist S. 33., beanstandet diese Trias, weil die Aufstellung von λόγος als einem selbstständigen Geistesvermögen dem biblischen Sprachgebrauch widerspreche, welcher λόγος im Sinn von Vernunft beharrlich abweise, und weil πνεῦμα einen seiner Bed. ganz widersprechenden Platz erhalte. Aber 1) sind es nicht drei selbstständige Geistesvermögen, welche ich in obiger Trias aufstelle, sondern die drei Factoren, in welchen sich, ähnlich dem trinitarischen theogonischen Processe, das menschliche Geistesleben zu geschlossener Entfaltung bringt; 2) fasse ich, wie der Leser finden wird, λόγος nicht in dem Sinne von Vernunft, sondern in dem Sinne von Wort, und finde den Umstand, dass die Schrift ersteren Sinn so beharrlich abweist, indem sie dadurch verhütet dass man von den constitutiven Factoren des menschlichen Geisteslebens ausgehend zu einer falschen Vorstellung vom göttlichen Logos gelange, meiner gottesbildlichen Parallele nicht wenig günstig; 3) darf es nicht befremden, dass innerhalb des pneumatischen Wesens des Menschen ein Pneuma im engern Sinne angenommen wird, da wir auch inner-

ist ja eben dadurch *θεοῦ γένος*, dass sie sich durch den *λόγος* wesentlich von den *ἄλογα ζῶα* unterscheidet, welche das, worauf sie sich verstehen, *φυσικῶς*, nicht *λογικῶς* verstehen (Jud. 10). Indess bedeutet *ὁ λόγος* als Name der in Jesu Christo erschienenen ewigen Person nicht *ratio*, sondern *oratio* oder *verbum*. Ueberhaupt kommt in der neutest. Schrift *λόγος* nirgends in der Bed. *ratio* vor und bei Johannes auch in keiner seiner vielen andern Bedeutungen, was, wie schon ein älterer biblisch-psychologischer Forscher bemerkt, in einem göttlichen Decorum seinen Grund hat[1] — es

halb des pneumatischen Wesens der Gottheit ein Pneuma in besonderem Sinne unterscheiden. Hiermit sind auch die Einwendungen des trefflichen schwed. Arztes O. M. Witt in seinem empirisch u. bibl.-psych. Werke *Själen, i normalt och sjukligt tillstånd* (Die Seele, ihr normaler und krankhafter Zustand) Th. 1. (1858) S. 84 beantwortet, dass *Logos* nirgends in der Schrift als ein Theil des Menschen und *Pneuma* nicht in doppelter Bed. vorkomme. Auch Krumm in seiner Schrift *de notionibus psychologicis Paulinis* (1858) findet in obiger Trias eine wunderliche *divisio spiritus in tres partes* und bemerkt dagegen: 1) dass *λόγος* gar kein biblisch-psychologischer Begriff sei; 2) dass er nicht einsehe, wie *πνεῦμα* im engern Sinne sich von *καρδία* unterscheide. Aber *λόγος* ist nur nicht in der unmittelbaren Bed. *ratio*, wohl aber in der Bed. *oratio* (Wort und Vermögen oder Gabe des Worts) ein hochwichtiger biblisch-psychologischer Begriff, und wenn menschliches *πνεῦμα* vom menschlichen *νοῦς* unterschieden wird, so kann *πνεῦμα* schon deshalb nicht mit *καρδία* zusammenfallen, weil auch nach Vorstellung und Sprachgebrauch des Paulus das discursive reflexionsmässige Erkennen eine Function der *καρδία* selbst ist, denn der Mensch erkennt die Geheimnisse seines Heils mit den erleuchteten Augen seines Herzens (Eph. 1, 18), in welchem das Licht geistlicher Erkenntniss aus der Finsterniss aufleuchtet (2 Cor. 4, 6). In seiner Lehrbegriffssucht eignet Krumm dem Ap. eine von allen übrigen biblischen Schriftstellern, selbst von Lucas (s. Lc. 1, 51. 24, 25) verschiedene Begriffsfassung zu, indem er (was der Grundged. seiner ganzen Schrift) ihm die Zweitheilung des *πνεῦμα* in *νοῦς* als *intelligendi organum* und *καρδία* als *sentiendi organum* unterlegt und die Aussagen, in welchen das Herz als Erkenntnissorgan erscheint, auf unmittelbare erfahrungsmässige Erkenntniss beschränkt. In Wahrheit aber ist bei Paulus, wie überall in der h. Schrift, *καρδία* der inwendige geistig-seelische Lebensheerd des Menschen und auch die Werkstatt der *νοήματα* Phil. 4, 7. Dagegen gibt uns Paulus in dem minder häufig als *καρδία* gebrauchten hellenischeren *νοῦς* das erste Glied zu einer Unterscheidung des geistigen Lebensprocesses in sich selbst, zu dem keinesfalls *καρδία* das zweite Glied, *πνεῦμα τοῦ νοός* aber (Eph. 4, 23) jedenfalls das Schlussglied ist. Uebrigens steht Krumm obiger Trias näher, als er meint, und wenn ihn auch dieser §. 5 verwunderlich theosophisch ansieht, wollen wir doch dem angehenden Forscher nicht grollen, da auch er die grosse Prämisse *Spiritus humanus et substantiâ et efficientiâ simillimus est divino* (p. 20) anerkennt, welcher wir etwas weiter nachzudenken gewagt haben, und wollen uns des zustimmigen Ausspruchs Göschels getrösten, welcher aus reifer und reicher Erfahrung heraus bekennt (S. 37 seiner Schrift über den Menschen diesseits und jenseits): „Wer sich selbst in seinem Denken beobachtet, wird aus eigner Erfahrung *νους*, *λογος* und *πνευμα του νοος* unterscheiden lernen.“

1) H. W. Clemm, Schriftgemässe Gedanken von den Kräften der menschlichen Seele (1760) S. 90 s.

bedeutet in den johanneischen Schriften überall das Wort, theils das Einzelwort, wie einen Ausspruch Jesu 2,22., Gottes 10,35., des Propheten 12,38., der Schrift 15,25., der Leute insgemein (Sprüchwort) 4,37., theils das Gesammtwort Jesu, wie z.B. 8,31. wenn ihr bleibet ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, oder Gottes z.B. 17,17. ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθεια ἐστίν, welches beides wesentlich Ein und dasselbe Wort ist 14,23 s. Also wird auch ὁ λόγος Joh. 1,1 ss., ὁ λόγος τῆς ζωῆς 1 Joh. 1,1., ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Apok. 19,13 das Wort, das Wort des Lebens, das Wort Gottes bedeuten — anderwärts ists ja das Wort der Verkündigung, der Inbegriff der ῥήματα τοῦ θεοῦ, welches so genannt wird (vgl. Joh. 6,68. Apok. 1,2. 9 u. ö.). Das Wort der Verkündigung und das in Jesu erschienene Wort unterscheiden sich so dass dieses das jenem vorausgegangene persönliche Wort ist, in welchem Gott von Ewigkeit her seinem Liebesrathe ein gegenständliches Dasein vor sich selber gegeben hat. Dass er aber in diesem ewigen Wort nicht allein seinen Willen, sondern auch sein Wesen vor sich selber ausgesprochen, sagt Johannes mit dem kurzen θεὸς ἦν ὁ λόγος. Die paulinischen Zeugnisse, welche zu Joh. 1,1 überleiten, nämlich Col. 1,15—17. Hebr. 1,3 sagen es noch umständlicher. Und bedürfte es noch eines Beweises für diese metaphysische Fassung des Logos, so läge er in Philo — denn dass die johanneische Logoslehre nicht ausser Beziehung zur philonischen steht, ist ein unläugbares Factum. Die apostolische Verkündigung verschmähte die bereits vom Alexandrinismus ausgeprägten Ideenformen nicht, sondern erfüllte sie mit dem durch die neutestamentliche Erfüllungsgeschichte dargereichten Inhalt. Wie das Christenthum den Geist der alttest. Offenbarung entschränkte und das unvergängliche Gold ihrer Substanz von den Schlacken der kosmischen Elemente abschied, so wurde es ein Läuterungsfeuer für Hellenistisches und Hellenisches, die Verklärung und Weihe des Wahren und der für die Darstellung des Wahren brauchbaren Formen in Beiden.

Uns genügt hier die eingestandene Richtigkeit der Voraussetzung, dass ὁ λόγος in trinitarischem Sinne das von Gott gesprochene, Gottes Wesen und Willen in sich fassende ewige persönliche Wort ist. Von hier aus wird uns das abbildlich dreifaltige Geistesleben des Menschen um vieles deutlicher. Was im Menschen will, denkt und empfindet, heisst im Allgemeinen πνεῦμα, wie Gott der Dreipersönliche πνεῦμα ist. In diesem selbstbewussten πνεῦμα aber wird unterschieden νοῦς, λόγος und πνεῦμα — ein Abbild des Vaters, Sohnes und Geistes.

Dasjenige, welches oder vermöge dessen der selbstbewusste Geist denkt und will, heisst νοῦς (*mens, animus* im Untersch. von *anima*) oder auch διάνοια (*ratio*). Seinem Etymon nach bedeutet νοῦς von der Sanscritwurzel *gnâ* geistig wahrnehmen und erfassen (für γνοῦς, wie *nomen, narus,*

navus für *gnomen, gnarus, gnavus*) allerdings nur das Denkende[1], wie auch *mens* (μένος, s. Passow), sanscr. *manas,* von *man mnâ* denken benannt ist, aber das Wollen (θέλησις) lässt sich unter das Denken (νοεῖν, διανοεῖσθαι) subsumiren, inwiefern alles Wollen des Geistes Streben von einem bewusstgewordenen Grunde nach einem bewusstgewordenen Ziele, also nach beiden Seiten von Denken umschlossen ist, so wie hinwieder das Denken ein Suchen und als solches ein Wollen des zu Findenden ist.[2] Dies ist die durchgängige Schriftanschauung, weshalb z. B. רָעָה (רְעָא), wovon רֵעַ, רְעוּת, רַעְיוֹן, die Begriffe des Wollens oder Strebens und des Denkens (vgl. bes. Ps. 139, 1. 17) in sich vereinigt. Dass νοῦς beides sowohl das Wollende als Denkende im Menschen ist, sieht man aus Röm. c. 7: in dem Menschen, wenn er am göttlichen Gesetze zum Bewusstsein über das was gut und böse gelangt ist, beginnt ein bewusstes Wollen des gottgewollten gewussten Guten. Subject dieses Wollens ist sein νοῦς. In ihm liegen, durch das Denken vermittelt, die Beweggründe des Handelns (Röm. 14, 5). Dasjenige also, vermöge dessen der Mensch denkt und sich selbst bestimmt, das Denkende und Wollende in ihm ist sein νοῦς. Wie das Wollen des νοῦς vom Begehren, so ist sein Denken vom Vorstellen und sein Erkennen vom Wahrnehmen zu unterscheiden. Die ἀόρατα Gottes heissen Röm. 1, 20 νοούμενα; die creatürliche Welt wird vom Menschen, indem sein Auge auf sie fällt, sinnlich wahrgenommen καθορᾶται und indem er durch die Vielheit des so und so Erscheinenden zur Wurzel des so und so beschaffenen Ursprungs desselben hindurchdringt, gewinnt er mittelst seines νοῦς die Idee der Gottheit. In gleichem Sinne erklärt der Hebräerbrief 11, 3 die Thatsache der Entstehung der Welt durch Gottes Wort für ein νοούμενον des Glaubens, nämlich des glaubenden νοῦς. Den nicht phänomenellen ewigen Entstehungsgrund des sichtbaren zeitanfänglichen Weltganzen zu erkennen ist Sache des νοῦς. Und Apok. 13, 18 vergl. 17, 9 ist es der νοῦς, welcher die Chiffre des Zukünftigen enträthselt. Νοεῖν ist also wurzelhaftes, ideelles, in die Tiefe gehendes, auf das Wesen der Dinge gerichtetes, mit Einem Worte geistiges oder vernünftiges Denken und Erkennen und demgemäss sich bestimmendes Wollen, verschieden von den verwandten psychischen Thätigkeiten des Vorstellens, Wahrnehmens und Begehrens.

Das Product des νοῦς ist der λόγος, denn der menschliche Geist ist als nicht blos mit Bewusstsein sondern Selbstbewusstsein begabter ebendamit auch, wie die Targume Gen. 2, 7 übersetzen, רוּחַ מְמַלְּלָא d. i. sprechender sprachfähiger Geist.[3] Der νοῦς verhält sich zum λόγος wie der

1) s. Autenrieth zu v. Nägelsbachs Homerischer Theologie (1861) S. 393.

2) Aehnlich Gregor von Nyssa bei Möller a. a. O. S. 27.

3) In der späteren hebräischen Schulsprache ist הַמְדַבֵּר der Sprechende, arab.

sprechende λόγος (*ratio*) zum gesprochenen (*oratio, verbum*). In der neutest. Schrift kommt zwar, wie schon gesagt, λόγος in dieser Bedeutung *ratio* nicht vor, aber ihr Gebrauch von λογικός, ἄλογος, λογίζεσθαι, ἀναλογίζεσθαι, συλλογίζεσθαι, λογισμός, διαλογισμός geht auf diese Seite des Begriffs zurück: λόγος ist im Unterschiede von φωνή und ἦχος Sprache oder Wort eines persönlichen mit λόγος (Denkvermögen) begabten Wesens. Dieser zwiefache λόγος, der denkende und der gesprochene, verhalten sich nach Philo's Ausdruck wie πηγή und ἀποῤῥοή, und da λόγος im ersteren Sinne ein Vermögen oder eine Thätigkeit des νοῦς ist, so ist der λόγος im letzteren Sinne das Organ des νοῦς, sie verhalten sich, um wieder mit Philo zu reden, wie Mose und Ahron Ex. 4,15: ὑποβολεὺς λόγου νοῦς.[1] Es ist nichts der Schrift Fremdes, was wir hiermit aussprechen. Schon der alttestamentliche Gebrauch des V. אָמַר geht von der wesentlichen Identität des Denkens und Sprechens aus, denn אָמַר bedeutet beides: das Denken als inneres Sprechen (mit oder ohne בְּלִבּוֹ) und das Sprechen als verlautbarendes Denken, so wie auch הָגָה und שִׂיחַ die Meditation (LXX. μελετᾶν, ἀδολεσχεῖν) als gänzlich innerliches oder als leise, feierlich verlautendes Sprechen bezeichnen. Denken und Sprechen, Geist und Sprache sind nothwendig beisammen. Das menschliche Sprechen ist zwar seelisch und leiblich vermittelt und unablöslich an diese Vermittlung gebunden, aber das Sprechen an sich ist auch im reinen Geiste, auch in der Gottheit selbst vom Denken unzertrennlich, denn das Wort ist die Fassung des Gedankens. Dasjenige Wort aber, welches nach Rousseau nothwendig vorauszusetzen ist, um den menschlichen Gebrauch des Wortes zu begründen[2], ist letztlich kein anderes als das Wort aller Worte, der urbildliche Logos.[3] Νοῦς und λόγος stehen abbildlicher Weise in so wesensnothwendigem Verhältniss, wie Gott der Vater und Gott der Sohn[4], denn der Vater ist, wenn wir ihn dem Sohnesnamen ὁ λόγος entsprechend benennen wollen, ὁ νοῦς, nämlich ὁ τῶν ὅλων νοῦς (Philo), ὁ ἀΐδιος νοῦς (Athenagoras), ὁ τέλειος νοῦς (Justin), d. i. der absolute Nûs, weshalb gesagt wird τίς ἔγνω νοῦν κυρίου (Jes. 40,13 LXX. Röm. 11,34. 1 Cor. 2,16):

en-nâṭik, geradezu s. v. a. Mensch und הַנֶּפֶשׁ הַמְדַבֶּרֶת die sprechende Seele, arab. *ennefs en-nâṭikeh*, geradezu s. v. a. *anima rationalis*.

1) s. darüber Grossmann, *Quaestionum Philonearum* P. II, 1829. 4.

2) s. Bautain, Experimental-Psychologie. Uebers. von Dalhoff 2, 154—156.

3) s. mein *Jesurun* p. 43—45. u. dazu den auf den Ursprung der Sprache bezüglichen Ausspruch Hamanns (Werke 4, 33 vgl. Gildemeister, Leben Hamanns 2, 63): Alles was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort, denn Gott war das Wort.

4) Wie in dem Menschen ist *Logos creatus* — sagt Ph. Nicolai bei Rocholl a. a. O. S. 199 — also hat Gott der Vater *Logon aeternum increatum*.

sein Nûs, der den Weltplan entworfen, ist unausforschlich. Und der aus diesem Nûs hervorgegangenen göttlichen Worte gibt es unendlich viel, denn seiner Gedanken (רֵעֶיךָ) sind nach Ps. 139, 17 überschwengliche Summen. Der Sohn aber als Logos (מֵימְרָא und Trg. jerus. Gen. 28, 10 דִּבְּרָא oder דִּבּוּרָא) ist der Eine ewige Selbstgedanke Gottes *ἐννόημα τοῦ θεοῦ* (bei Clemens Alex.), der Gedanke seines ganzen eignen Wesens, vergegenständlicht, verselbstständigt, verpersönlicht im Worte, dem Worte schlechthin, dem Worte der Worte. Wie der Logos die Basis aller anderen Gottesgedanken und Gottesworte ist, so ist er das Urbild des menschlichen Logos, des Ichgedankens zunächst, in welchem der Mensch als Person sich gegenständlich wird, und des Wortes dafür, dann alles auf dieser Grundlage des in Gedanken und Wort gefassten Selbstbewusstseins sich vollziehenden Denkens oder inneren Sprechens. Denn erst von da an, wo der Mensch sich selber als Ich gegenständlich wird, beginnt das *νοεῖν*, und dieses *νοεῖν* ist gar nicht anders möglich, als dass der entstehende Gedanke sich dadurch dass er die Gestalt des Wortes annimmt vollendet. Das verlautbarende Sprechen ist nur die sinnlichwahrnehmbare Kundgebung dieses inneren Sprechens, dieses *λόγος ἐνδιάθετος*[1]; die Gedanken sind nach biblischem Bilde Zweige (שְׂעִפִּים oder שַׂרְעַפִּים Iob. 4, 13. 20, 2. Ps. 94, 19. 139, 23) und die Worte Blüthen und Früchte, welche, im Geiste wurzelnd und von ihm getrieben, durch Mund und Lippen hervorsprossen und hervorreifen (Jes. 57, 19 vgl. Spr. 10, 31; Spr. 18, 20 vgl. 12, 14. 13, 2). Der Mensch denkt, indem er innerlich spricht; dieses Sprechen geht oft bis zur Unmerklichkeit schnell, aber immer sind es Worte, durch welche das Denken dahinschwebt, wie das Rechnen, auch das schnellste, durch Ziffern. Man denke die Sprache hinweg, so denkt man das Denken selbst hinweg. Unreflectirtes Bewusstsein ohne Sprache ist möglich, wie an den Thieren ersichtlich. Und da es eine Ichheit als Anlage und Grund gibt, woraus das actualisirte Selbstbewusstsein und die actualisirte bewusste Selbstbestimmung sich entfalten, so ist auch in sich reflectirtes Bewusstsein ohne Sprache möglich, wie an dem erstgeschaffenen Menschen ersichtlich. Denn diesem war zwar die Sprachfähigkeit, nicht aber die Sprache selbst anerschaffen. Sein nächster Zustand war ein Wechselverhältniss sprachloser Liebe zu dem Gotte seines Ursprungs. Sein Wollen, von seiner Ichheit getragen, aber noch nicht von actuellem Selbstbewusstsein gelichtet, neigte

1) Ganz ebenso sagt Eusebius zu Ps. 57 (56), 5: „Unser Logos, der in Sylben und Wörtern und Namen seine Substanz hat und mittelst Zunge und Stimme verlautbart wird, ist nicht eigentlich und wahrheitgemäss Logos zu nennen, denn er hat einen andern zum Erzeuger, den innern Logos, und eigentlich ist nur dieser der wahre Logos zu nennen.“

sich dankbar dem Willen zu, dem er sein Dasein verdankte, und aus dieser Selbstbeziehung auf Gott ging ein Wonnegefühl hervor, welches noch unter der Schwelle des Selbstbewusstseins lag und kein Niederschlag verdunkelter, sondern, so zu sagen, ein Chaos noch nicht zum Licht emporgehobener Vorstellungen war. Die Aussenwelt bildete sich in seinen Sinnen ab und stand in seelischen Anschauungsbildern vor seiner Seele, sein Geist war dieser Bilderwelt nur erst *actu directo* zugewandt, die Apperception, die Umbildung dieser Anschauungsbilder in Vorstellungen stand erst bevor — sobald aber diese Geistesthätigkeit begann, begann eben damit auch das Sprechen, denn Formung des übersinnlichen oder sinnlichen Bewusstseinsinhalts ist Denken und dieses Denken ist als solches auch Sprechen, zunächst inneres, und zwar da der Mensch ein geistleibliches Wesen ist nicht rein geistiges, sondern geistig-psychisches, in welchem das Wort schon ganz so präformirt ist, wie es dann mittelst der leiblichen Sprachorgane verlautbart. Was uns Gen. 2, 19 s. berichtet wird, ist nicht die erste Genesis der Sprache. Es wird uns da aber beispielsweise gezeigt, wie die Sprache entstand. Die einzelnen Thierarten waren auch schon vorher Gegenstände die sich mittelst der fünf Sinne der Anschauung des Urmenschen darstellten, jetzt aber werden diese Anschauungen, die ihm sinnliche Wahrnehmung zuführt, Gegenstand innerer Anschauung für ihn, sein Geist formt daraus Vorstellungen, er fasst einheitliche festumrissene Gedanken oder, was dasselbe, er gibt den Thieren Namen, welche der gefasste Ausdruck des von den einzelnen ausgegangenen und nun geistig appercipirten oder erfassten Eindrucks sind.[1] Ob die Sprache Adams dadurch zu Stande kam, dass es der geistige Grund der Dinge selbst war, welcher in den Bereich seines geistigen Wesens einging und da für sein Ich die Form des innern Worts annahm, diese Frage nach der Urbeschaffenheit der Sprache können wir hier beiseite lassen[2] — nur darauf kommt es uns hier an, dass die Sprache ohne allen Zweifel die Schöpfung des Geistes im Unterschiede von der Seele und zwar die sinnlich und seelisch vermittelte Schöpfung des sprachfähig und an sich schon (auch abgesehen von der Gemeinschaft) sprachbedürftig geschaffenen Geistes war. Freilich war der Urmensch der einzige Mensch, dessen Dasein eher gewesen ist als die Sprache; weiterhin hat die Sprache einen von dem Menschen unabhängigen concreten Bestand, wodurch seine eigene Sprachfähigkeit von aussen bestimmt und sein Geist mit bereits geformtem und geregeltem Stoff erfüllt wird. Und freilich besteht

1) Vgl. Steinthal, Charakteristik der hauptsächlichen Typen des Sprachbau's (1860) S. 76 ss.

2) s. darüber die anonyme (theologische) Schrift über Sprache und ihr Verhältniss zur Psychologie, Freiburg i. B. 1860.

für uns ein nur unvollkommenes und erst auf wissenschaftlichem Wege zu erwerbendes Wissen um die Bedeutungswerthe der Worte in ihrem Verhältniss zu den Dingen — die Sprache als übererbter Besitz ist für uns nur ein System conventioneller Begriffszeichen, die wir instinctiv uns angeeignet. Und diese Sprache, die wir reden, ist eine von vielen, sie trägt ganz und gar das Gepräge des individuellen Charakters des Volks, dem wir angehören, sie ist nicht mehr die Eine Sprache des Anfangs, die reine Sprache des gottesbildlichen Geistes, sie bleibt, weil überkommen, dem Denkenden immer etwas mehr oder weniger Aeusserliches, so natürlich sie ihm geworden ist und so meisterhaft er sie handhabt; sie ist ihm, so tief er sie durchschaut, doch immer ein mehr oder weniger undurchsichtiger Stoff, und darum beschränkt und trübt sie sein Denken ebensosehr als sie es unveräusserlich vermittelt. Nichtsdestoweniger ist und bleibt die Sprache an sich, abgesehen von ihrer Materialisirung infolge des Sündenfalles und ihrer Nationalisirung infolge der Sprachverwirrung, ein Schatte des göttlichen Logos, und in ihrem unzertrennlichen Zusammenhange mit dem denkenden Geiste ein Schatte der Wesens- und Lebenseinheit des Vaters und Sohnes.

Wir befinden uns in dieser Auseinanderfaltung des sich darlebenden Lebens des Geistes auf biblischem und erfahrungsmässigem Wege, der uns von diesem Anfang und Mittel aus zum rechten Ende führen muss. Der menschliche Verstand kommt hin und her denkend zum Worte und durch das Wort kommt er weiter. Er sinnt und bricht gleichsam aus der Puppe hervor und kreiset und gelangt wie in Geburtswehen des Nachdenkens zu Form und Gestalt, zu der festumrissenen Gedankenfassung des Wortes. Das Wort ist das Mittel, das Organ, die Bedingung des Gedankens; das Wort ist der Ausdruck alles Wollens und Denkens, wodurch es erst zu sich selbst kommt, indem es sich bestimmt. Das dritte und letzte Stadium aber ist das, wo die Worte zu Ende sind, wo der Verstand stille stehet, wo der Geist, obwol in erfüllterem Sinne, wieder in Gedanken ist, wie im Anfang vor der Geburt des Worts. Denn das Denken und Wollen, welches dem Geiste zur Entwickelung dient und im Worte seinen Ausdruck findet, endet wortlos; die Krone des Worts ist der Geist ohne Worte, das innerste Heiligthum des Herzens.[1] Dieses meint der Apostel Eph. 4, 23 (vgl. Röm. 12, 2) mit *πνεῦμα τοῦ νοός*. Es giebt also nicht blos einen *νοῦς*, welcher seinem Wesen nach dem *πνεῦμα* angehört und im natürlichen Menschen *νοῦς τῆς σαρκός* Col. 2, 18 statt *νοῦς τοῦ πνεύματος* ist, sondern auch ein *πνεῦμα*, welches seinem Wesen nach dem *νοῦς* angehört und deshalb um-

1) Nach Göschel, Der Mensch diesseits u. jenseits S. 36 s.

gekehrt πνεῦμα τοῦ νοός genannt wird.[1] Was das für ein πνεῦμα ist, darüber hat man sich, was den Auslegern entgangen ist[2], aus 1. Cor. c. 14 zu belehren. Denn hier V. 14. 15. 19. unterscheidet der Ap., indem er die Glossolalie bespricht, ein menschliches πνεῦμα von dem menschlichen νοῦς. Fünf Worte, διὰ τοῦ νοός μου geredet — sagt er — sind für die Gemeinde besser als zehntausend ἐν γλώσσῃ, und warum? Weil die fünf Worte zur Unterweisung Anderer dienen, die zehntausend nicht, es sei denn dass sie ein διερμηνευτής in gemeinverständliche Sprache umsetzt. Indem die fünf Worte aus dem bei reflectirtem Selbstbewusstsein in der Muttersprache denkenden νοῦς kommen, sind sie Allen begrifflich fasslich und sprachlich verständlich. Wer aber γλώσσῃ betet oder singt, der betet oder singt nicht τῷ νοΐ, sondern τῷ πνεύματι, sein νοῦς ist dabei ἄκαρπος. Die Actualität des Selbstbewusstseins ist durch die Gotteswirkung, die den Zungenredenden ganz und gar hinnimmt, zurückgedrängt; die in Gedanken und Worten fruchtbringende, sich selber und Andern ohne weitere Vermittelung fruchtende Denkthätigkeit des νοῦς cessirt; die Gotteswirkung geschieht in dem menschlichen Bereiche unmittelbarer Empfindung und Anschauung, und äussert sich auch in einer dieser Unmittelbarkeit entsprechenden, durch den νοῦς des Zungenredenden nicht hindurchgegangenen und also auch für den νοῦς der Zuhörer unverständlichen Sprache. Diesen Bereich unmittelbarer Empfindung und Anschauung nennt der Ap. im Unterschiede vom νοῦς das πνεῦμα des Menschen. Es ist der Geist im engeren Sinne (versch. von πνεῦμα in weiterem Sinne, wie 1 Cor. 5, 3. 7, 34. 2 Cor. 7, 1) als empfindender und insbes. als unmittelbar anschauender — das Abbild des göttlichen πνεῦμα ἅγιον. Denn wie die Activität des Liebeswollens und Liebesdenkens des Vaters und Sohnes im h. Geiste in Zuständlichkeit der Liebesempfindung ausgeht, in welcher Liebeswollen und Liebesdenken sich wechselseitig befriedigt finden und wie verschlungen sind: so ist das menschliche πνεῦμα in diesem engeren Sinne der Sitz der Empfindung der göttlichen Liebe und der unmittelbaren Anschauung ihrer Geheimnisse (טַעֲמוּ und רְאוּ Ps. 34, 9) — ein Drittes, in welchem Wollen und Denken passiv sich hingebend zu einer neuen Lebensgestalt verschmelzen.[3]

1) Das lat. *mens animi*, welches Krumm, *de notionibus psychol. Paulinis* p. 23., vergleicht, entspricht nicht; πνεῦμα τοῦ νοός ist umgekehrt *animus* (*spiritus*) *mentis*.

2) s. dagegen Hilgenfeld, Glossolalie S. 56.

3) Auch Krumm versteht πνεῦμα 1 Cor. c. 14 von dem Vermögen mystisch-intuitiver Versenkung in die göttlichen Tiefen und gibt meiner Auffassung unwillkürliches Zeugniss, wenn er p. 18 sagt: *Cogitatio in spiritu nondum sejuncta est a sensu et voluntate, sed hae tres actiones una quasi comprehenduntur* und wenn er p. 67 über die ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκός aufgeblasenen aufschneiderischen Geisterseher Col. 2, 18

Wie aber der Mensch von Natur ist, ist es nicht die göttliche Liebe, welche der Mensch in diesem seinem πνεῦμα empfindet. Der νοῦς ist νοῦς τῆς σαρκὸς geworden, dem Fleische hingegeben (vgl. Spr. 31, 3 LXX: διδόναι τὸν νοῦν γυναιξί); die διάνοιαι sind wie die θελήματα bestimmt vom Fleische Eph. 2, 3., und das πνεῦμα in seiner gottesbildlichen liebeglühenden, liebewallenden Beschaffenheit (1 Thess. 5, 19. Röm. 12, 11. Act. 18, 25) ist gleichsam erloschen und versiegt. Das wahre Wesen des πνεῦμα ist zwar nicht vernichtet, aber unter einer ihm widersprechenden Bestimmtheit begraben. Darum bedarf der Mensch dass er τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς erneuert werde Eph. 4, 23. „Ihr aber — sagt der Ap. Eph. 4, 20—24 seinen heidenchristlichen Lesern, sie den Heiden entgegensetzend — ihr aber habt Christum nicht also gelernt, wenn anders ihr ihn vernommen und in ihm unterwiesen worden — sintemal Wahrheit in Jesu gilt — dass ihr ablegen solltet[1] in Ansehung des früheren Wandels den alten Menschen, den infolge der Lüste der Bethörung sich verderbenden, dagegen erneuert werden dem Geiste eures Sinnes nach und anziehen den neuen Menschen, den gottesbildlich geschaffenen, in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit." Die Erneuerung will den fleischlich gewordenen νοῦς, diese Grundkraft des menschlichen Geistes, wieder geistlich machen und erfasst deshalb πνεῦμα τοῦ νοός, welches statt vom h. Geiste, dessen Bild es ist, durchdrungen zu sein vom Geiste dieser Welt besessen ist. Es ist das Gemüthsleben gemeint, welches einerseits die summative Einheit ist, in welche die wollende und gedankenbildnerische Thätigkeit des νοῦς sich auflöst, andererseits der geheime Quellort, von wo der νοῦς die Antriebe empfängt, die er in Bewusstsein aufnimmt und in Willensacte umsetzt.[2]

bemerkt: ἔκστασις *christiana atque verae revelationes in spiritu gignuntur* (im Gemüth, nicht in der Phantasie). Denn lässt sich νοῦς als das Vermögen reflectirenden Denkens und καρδία als das Vermögen oder Organ unmittelbarer Empfindung und Erfahrung von dem πνεῦμα als der ungeschiedenen Einheit beider unterscheiden, so vernothwendigt sich auch so die Unterscheidung eines πνεῦμα im engeren und weiteren Sinne, näml. eines in Denken und Empfinden und eines in beiden zumal sich bethätigenden.

1) Das beigefügte ὑμᾶς ist an sich dieser Verbindung des Infin. mit ἐδιδάχθητε nicht entgegen und obendrein erklärt sich die Wiederholung des Subj. hier als durch den Zwischensatz veranlasst, s. Alex. Buttmann, Gramm. d. neutest. Sprachgebrauchs S. 235 s.

2) *Πνεῦμα τοῦ νοός* vergleicht sich noch am nächsten mit dem homerischen θυμός z. B. in der Verbindung κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν (im Sinn und Gemüthe). Ich finde nicht, dass dieser wichtige psychologische Begriff von irgendwem befriedigend oder wenigstens eingehend erklärt wird (Schriftb. 3, 292: Verjüngung zu neu begeistertem Personleben, v. Zezschwitz: der Geist, der im νοῦς waltet, die geistige Macht des Sinnes, Krumm: *interna spiritus restauratio*), ausgen. nur etwa H.

Hier gibt die göttliche Liebe dem Menschen ihr verborgenes Manna zu schmecken. Hier werden Gott und die Seele, welche nicht eins sind der Substanz und der Natur nach, eins durch die Liebe.[1] Hier ist der Standort des *πάντα νοῦν* überragenden Friedens Gottes Phil. 4, 7., hier der Boden alles ethisch tiefen Empfindens (s. Lc. 1, 47. Mr. 8, 12. Joh. 11, 33. 13, 21 u. a. St.), hier das Heiligthum alles unmittelbaren Verkehrs Gottes mit dem Menschen.[2]

W. Clemm in seinen Schriftgemässen Gedanken von den Kräften der Seele (s. den Auszug im Anhang des Abschn. V). Luther in seiner Uebers.: „im Geist eures Gemüths" deutet auf das Rechte hin, denn Gemüth ist „die tiefste Innerlichkeit der freien Persönlichkeit, worin Denken und Wollen sammt dem Zeugniss des Gewissens in unmittelbarer Einheit ruhen" (Schöberlein, Jahrbb. 1861 S. 53). Nur darf man den Genitiv nicht appositionell fassen, wie Meister Eckhart (S. 317 der Pfeiferschen Ausg.): *an iuwerm geiste, der dà mens heizet, daz ist ein gemuete.*

1) s. G. Charles Schmidt, *Étude sur Jean Rusbroek* (1859) S. 50. Es ist, wie einmal Luther sagt (*Opp. lat.* 18, 252 *ed. Erlang.*), *thalamus conscientiae, ubi sponsus et sponsa soli cubant.*

2) Schon bei Anastasios Sinaita in seiner schönen gedankenvollen Schrift über des Menschen Schöpfung nach Gottes Bild und Aehnlichkeit, welche zuerst von Jo. Tarinus zugleich mit *Origenis Philocalia* (Paris. 1618. 4) herausgegeben worden ist, findet sich die Wichtigkeit von 1 Cor. c. 14. für den Nachweis, dass der Geist eine *μονὰς ἐν τριάδι καὶ τριὰς ἐν μονάδι* ist, anerkannt: *ὅτι γὰρ καὶ μία ἐστὶ τῇ οὐσίᾳ (ἡ ψυχή) καὶ οὐ μία τῇ θεωρίᾳ τῆς ἑαυτῆς μερῶν, ἐδήλωσε σαφῶς ὁ εἰπών· ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ καὶ τῷ νοΐ· προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ* (1 Cor. 14, 15). Gott dem Vater entspricht nach Anastasios die *ψυχή*, dem Sohne der *νοῦς* oder *λόγος*, dem h. Geiste das *πνεῦμα* (*πνεῦμα τοῦ νοῦ*), welches er als *τὸ ζωτικὸν καὶ συστατικὸν καὶ συμπληρωτικὸν* bezeichnet, inwiefern die vernünftige Seele im Geiste den Bestand und die Vollendung ihres Lebens habe. Dass dies nicht die rechte Auffassung des in 1 Cor. c. 14 der *ψυχὴ νοερὰ* (*λογική*) zugesprochenen *πνεῦμα* ist, liegt am Tage, aber Anastasios ist auf dem rechten Wege, und um so reicher an grossartigen wahren Gedanken ist seine Vergleichung des Sohnes mit dem aus der Seele geborenen Worte (*oratio*), dessen inwendige lautlose Entstehung er als das Abbild der innergöttlichen Geburt des Sohnes und dessen auswendige durch die Sprachwerkzeuge vermittelte Entstehung er als das Abbild der zeitlichen Geburt des Sohnes ansieht: „denn das Wort wird erst in dem Herzen geboren in unerfasslicher und unkörperlicher Geburtsweise und bleibt unbekannt im Innern des Menschen; dann wird es in zweiter körperlicher Geburtsweise mittelst der Lippen geboren und so ein allgemein kundbares, ohne dass sein Zusammenhang mit der Seele, die es geboren, aufgehoben wird — ein lehrreiches Abbild der beiden Geburten Gottes des Logos." Augustin formulirt seine trinitarische Fassung des menschlichen Geistes verschieden, bald *memoria, intelligentia, voluntas* oder *mens, intellectus, voluntas* (wie nach ihm Thomas Aq., Dante im Purg. 25, 83., Eckhart, Rusbroek u. A.), bald *esse, velle, scire* oder auch *esse, novisse, diligere* und demgemäss *mens, notitia sui, amor.* Jo. Scotus Erigena dagegen, indem er nach Dionysius Areopagita die drei göttlichen Hypostasen als *οὐσία*, *δύναμις*, *ἐνέργεια* unterscheidet (was sich theilweise auf

In der Schrift heisst dieses innerste dreifaltige Personleben ὁ ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 22. 2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16) und mit Bezug auf die Einheit seines Grundes und Sitzes und Heerdes ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος der verborgene Mensch innen im Herzen (1 P. 3, 4). Diese Begriffe gehören nicht ausschliesslich, wie ὁ καινὸς (νέος) ἄνθρωπος, dem Leben der Wiedergeburt an. Jeder Mensch ist als solcher ein äusserer sinnfälliger und ein innerer sinnlich nicht wahrnehmbarer, obwohl im natürlichen Zustande der innere Mensch seine Selbstständigkeit an den äussern verloren hat und seinem wahren Wesen entfremdet ist. Aber so verzerrt auch das Leben des innern Menschen ist, so sind doch die Züge des Urbilds daran noch erkennbar. *Ego et pater* — spricht der Herr zu der Seele — *et caritas nostra unus Deus sumus, tu mens rationalis et verbum et dilectio tua unus es homo, ad similitudinem auctoris tui factus, non ad aequalitatem; creatus nempe, non genitus. Recede ab his quae infra te sunt, minus formosa quam tu es. Accede formatrici formae, quo possis esse formosior, eidemque semper adjungere, quia tanto ab illa speciei amplius capies, quanto te illi caritatis pondere magis impresseris.*[1]

Aber — ein Bedenken welches sich unabweisbar aufdrängt — ist denn Empfinden die Einheit, in welche Wollen und Denken zusammengehen, und nicht vielmehr die Einheit, aus welcher beide hervorgehen? Darauf antworten wir vor der Hand, dass, wie im trinitarischen Leben der Gottheit alle drei Lebensacte einander in ewiger Gegenwärtigkeit ohne zeitliche Folge immanent sind, so auch im dreifaltigen Leben des menschlichen Geistes alle Momente desselben so ineinandergreifen, das jedes einzelne, obwohl prävalirend, zugleich die anderen in sich trägt. Eine befriedigendere Antwort wird sich finden, wenn wir, was nun unsere Aufgabe, das Wesen der menschlichen Seele analysiren.

missverstandene Schriftstellen stützt), theilt auch die geistige Natur des Menschen in *essentia, virtus* und *operatio*. Alle diese Dreitheilungen können weder biblische noch logische und empirische Prüfung bestehen. Dagegen nähert sich Erigena dem wahren Sachverhalte, wenn er (seiner Meinung nach ohne Selbstwiderspruch) noch anders unterscheidet. *Quid tibi videtur,* fragt er *de div. nat.* II, 23., *de famosissima nostrae naturae trinitate, quae intellectu et ratione et sensu intelligitur? Sensum autem dico non exteriorem, sed interiorem,* griechisch, wie er selbst weiterhin angibt: νοῦς, λόγος, διάνοια, die *tres motus animae* nach Dionys und mittelbar nach Proclus. Den Worten nach stimmt ganz mit uns Gregor von Nyssa in seiner Schrift über die Gottesbildlichkeit, indem er πνεῦμα, λόγος, νοῦς als Faktoren der menschlichen Trinität unterscheidet, aber er fasst diese Worte mehr in philosophischem als biblischem Sinne.

1) *Claudianus Mamercus, de statu animae* I, 26 (theilweise nach Philo) p. 96 s. der Ausg. von Casp. Barth.

Die sieben Kräfte der Seele.

§. 6.

Es gibt, wie wir Abschn. I §. 3 aus der h. Schrift gezeigt haben, eine ewige siebenfältige Doxa Gottes und das Verhältniss der menschlichen Seele zum menschlichen Geiste entpricht, wie wir Abschn. II §. 4 gezeigt haben, dem Verhältnisse dieser ewigen siebenfältigen Doxa zu Gott dem Dreieinigen. Beides setzen wir hier als schriftgemässe Erkenntniss voraus. Daraus aber, dass die Schrift *ἑπτὰ πνεύματα* als constitutive Kräfte der göttlichen, durch Gottes Geist ausgewirkten Doxa bezeichnet[1], ergibt sich uns nach der einmal zwischen Doxa und Psyche gezogenen Gleichung die Aufgabe, das Wesen der menschlichen Seele als ein siebenfältiges zu erweisen. Vor allem also fragt es sich, welches jene *ἑπτὰ πνεύματα* seien, deren Inhaber nach Apok. 3, 1 der Gottmensch ist, und wie sie einander folgen. Da fällt unser erster Blick auf Jes. 11, 2. Hier werden sie genannt und zwar so dass sie von oben nach unten oder von der Rechten zur Linken aufgezählt werden, denn der Geist der Furcht Jehova's ist die Basis aller, da חָכְמָה das Ziel ist, wohin von יִרְאַת ה' aus gelangt wird (Ps. 111, 10. Spr. 1, 7. Iob 28, 28), und der Geist Jehova's schlechthin ist das Herz aller, entsprechend der mittelsten Flamme auf dem Schafte des siebenflammigen Leuchters (Sach. c. 4), also der vierte, denn Vier ist die Mitte von Sieben.[2] Setzen wir sie in eine Reihe um, in welcher sie von Links nach Rechts den sieben Flammen des abbildlichen Leuchters entsprechen, so ordnen sie sich folgendermaassen: 1) רוּחַ יִרְאַת ה'; 2) רוּחַ דַּעַת ה'; 3) רוּחַ גְּבוּרָה; 4) רוּחַ ה'; 5) רוּחַ עֵצָה; 6) רוּחַ בִּינָה; 7) רוּחַ חָכְמָה. Aber die sieben Geister sind ja hier nicht sowohl nach dem benannt was sie in sich selbst sind, als nach dem was sie wirken. In solcher siebenfachen Wirksamkeit wird die siebenfache Doxa, die von Vater und

1) J. P. Lange (Deutsche Zeitschr. 1859 S. 23) beanstandet mit Verweisung auf Apok. 1, 4 s. die Unpersönlichkeit der sieben Geister, aber wie man sie auch deuten möge, sieben Personen sind es gewiss nicht, sondern sieben Kräfte oder Wirkungen des persönlichen Gottes und zwar seines Geistes, von welchem J. Böhme, Dreif. Leben 4, 82., treffend sagt: „Der h. Geist ist es, der Gott in der Natur offenbart; er breitet aus den Glanz der Majestät, dass er in den Wundern der Natur ersehen wird.“

2) Die Accentuation, welche bei רוח ה' *Athnach* hat, bleibt auch so in ihrem Rechte. Meistens hält man „Geist Jehova's“ für den allgemeinen Begriff der sich dann in sechs Paaren besondert. Aber so gewinnt man keine wirkliche Sieben nach der Forderung der Apokalypse. Sieben ist das Göttliche in der Mannigfaltigkeit seiner Entfaltung (s. Genesis S. 640). Auch die Entfaltung des widergöttlichen Princips erscheint in der Apok. siebenfach.

Sohn mittelst des Geistes ausgeht, auf den anderen David sich niedersenken. Es lässt sich nur vermuthen, dass die ethische Wirksamkeit der sieben Geister ihrem metaphysischen Wesen entsprechen werde. Unsere Forschung wird also von anderswo ausgehen müssen.

Und von wo anders als von denjenigen Abschnitten der h. Schrift, welche uns erzählen, wie die göttliche Doxa sich selbst zu schauen gegeben? Dem Abraham erscheint sie als ein rauchender Ofen, aus dem eine Feuerfackel hervorbricht Gen. 15, 17. — also aus dunklem Grunde flammend und leuchtend. Auf Sinai beginnt ihre Erscheinung ebenso mit Rauch- und Wolkendunkel, aus welchem מַרְאֵה כְּבוֹד ה׳ wie verzehrend Feuer hervorbricht Ex. 19, 16 ss. 24, 15 ss., weshalb unterschiedslos gesagt wird, dass Jehova zu Israel מִתּוֹךְ הֶעָנָן oder dass er מִתּוֹךְ הָאֵשׁ geredet habe (vgl. z. B. Dt. 4, 12 mit Ex. 24, 16) — also auch hier aus dunklem Grunde flammend und leuchtend. In der Leitung Israels durch die Wüste vertheilt sich die dunkle und die feurig lichte Selbstdarstellung der göttlichen Doxa auf Tag und Nacht Ex. 13, 21 s. 40, 38. Dt. 1, 33. Ps, 78, 14., so aber dass אֵשׁ וְעָנָן in einander sind und auch bei Tage, wenn Jehova will, Feuer aus dem Dunkel hervorbricht Ex. 14, 24. Bei Ezechiel wird dieses Ineinander von Dunkel, Feuer und Licht umständlich beschrieben. Er sieht eine grosse Wolke und אֵשׁ מִתְלַקַּחַת sich gegenseitig erfassendes d. i. wirbelndes, kreisendes Feuer und נֹגַהּ Lichtglanz, der vom Feuer ausstrahlt, rings um die Wolke (1, 4); dieser Lichtglanz, in welchen die Erscheinung ausläuft, wird ausdrücklich als regenbogenartig und als das eigentliche מַרְאֵה כְּבוֹד ה׳ bezeichnet (1, 28). Das Feuer geht also hervor aus dem Dunkel und das Licht aus dem Feuer. Dieses Verhältniss stellt sich auch an dem Thronenden selbst dar: von seinen Hüften aufwärts erschien er dem Seher wie Lichtglanz זֹהַר und von seinen Hüften abwärts wie Feuer אֵשׁ Ez. 8, 2 (vgl. 1, 27 LXX).[1] Damit stimmt die johanneische Beschreibung des Thronenden Apok. 4, 3: „Und der da sass war gleich anzusehen wie der Stein Jaspis und Sardios, und ein Regenbogen war um den Stuhl gleich anzusehen wie ein Smaragd." Der Jaspis, welcher 21, 11 krystallartig durchsichtig heisst und 21, 19 obenan steht, entspricht der Lichtseite der göttlichen Doxa, und der Sardier, welcher das Aussehn des Feuers und des Blutes hat (*πυρωπὸς τῷ εἴδει καὶ αἱματοειδής*, wie Epiphanius sagt) entspricht der Feuerseite der göttlichen Doxa.[2] Feuer und

1) Züllig in Hengstenbergs Comm. über die Offenb. 1, 263 bemerkt hinzu: Unten gegen die Erde erschien mir der Thronende in der Zornesglut seiner Richter- und Rächerfunction, oben im reinen Glanze seiner affektlosen ungetrübten himmlischen Majestät.

2) Hengstenberg a. a. O. S. 261: Der Sardier steht hier zur Bezeichnung der strafenden Gerechtigkeit Gottes, seines Zornes.

Licht sind auch die Bestandtheile und Erscheinungsweisen des Stroms oder Meeres vor Gottes Thron, welcher in den Gesichtskreis der Seher tritt. Ebendenselben von Gott ausgehenden Strom, welcher sich dem Daniel als Feuerstrom versichtbart (7, 10), schaut Johannes als krystallartig lichten Lebenswasserstrom (Apok. 22, 1) und ein ander Mal als ein mit Feuer gemischtes gläsernes Meer (Apok. 15, 2); das Feuer (כּוּר) deutet auf Zorn und die Krystallhelle auf Liebe und die Mischung des Feuers mit der Glashelle auf nicht ohne Zorneserweisung zum Durchbruch kommende Liebe. Und wie Johannes die sieben Geister als sieben brennende Feuerfackeln vor Gottes Throne schaut (4, 5), so wird Gott als Vater der Herrlichkeit von Jacobus (1, 17) Vater der Lichter *τῶν φώτων* genannt; überall also erscheinen in der göttlichen Doxa die Potenzen des Finsterfeurigen und des Lichts geeinigt. Man sage nicht, es seien das nur Bilder. Allerdings Bilder, aber sich selbst abbildender himmlischer Realitäten. Wie könnte sonst die Schrift von Gott sagen: er ist Licht *φῶς* und hinwieder: er ist Feuer *πῦρ* (Dt. 4, 24. 9, 3. Jes. 33, 14. Hebr. 12, 29)! Freilich keins von beiden in irdisch-elementischem Sinne, denn der Busch, in welchem Mosi das Feuer der Doxa erscheint, wird nicht verzehrt Ex. 3, 2 und das Licht, welches Saulus und seine Gefährten umleuchtete, ging weit „über den hellen Schein der Sonne“ Act. 26, 13. Gott ist Feuer und ist Licht in allerwirklichster, aber schlechthin übersinnlicher und übergeschöpflicher Weise. Er ist Licht und Finsterniss ist in ihm schlechthin keine 1 Joh. 1, 5.; er ist nach Jac. 1, 17 der Vater der Lichter, bei welchem nicht stattfindet ein Uebergang aus dem Lichten ins Dunkle (*παραλλαγή*) oder ein Schattenfall, wie ihn Sonne und Mond infolge einer Veränderung erleiden (*τροπῆς ἀποσκίασμα*). Andererseits aber sagt die Schrift auch, dass Gott ein verzehrendes Feuer ist, dass es eine Zornmacht in ihm gibt, welche er zürnend aufregt (Ps. 78, 38), dass sein Zornwille entbrennend Feuer zur Folge hat, welches seine richterliche Erscheinung ist (2 Thess. 1, 8), durch welches sein Eifer sich wirksam erweist (Hebr. 10, 27), welches von ihm ausgeht (Lev. 10, 2 vgl. Num. 17, 11). Sie betrachtet den Zorn durchweg nicht blos als Willensaffection und Willensaction Gottes, sondern zugleich als etwas Naturhaftes, was in Gott ist und durch die Sünde (Jer. 17, 4) gegen die Sünder richterlich erregt und von Gott entsendet (z. B. Ex. 15, 7) oder ausgegossen wird (z. B. Ez. 22, 20—22). Und was die Finsterniss betrifft, so scheut sich die Schrift nicht, Gott wie Bildner des Lichts so auch Schöpfer der Finsterniss בּוֹרֵא חֹשֶׁךְ zu nennen Jes. 45, 7 und wo sie die Erscheinung der göttlichen Doxa beschreibt Dunkel, Feuer und Licht in ihr zu unterscheiden. Wie ist das Alles anders zu vereinbaren, als dass Gott seinem persönlichen Wesen nach zwar Liebe ist,

aber Liebe, welche zu ihrer Kehrseite die Macht des Zorns hat und dass Gott seiner naturhaften Doxa nach zwar schlechthin trübungsloses Licht ist, aber Licht, welches der widergöttlichen Welt gegenüber in ihm ewig aufgehobene finster-feurige Kräfte entbinden kann? Das Dunkel ist in seiner Doxa mittelst des Feuers ewig verschlungen in Licht. In dem Feuer scheiden sich Dunkel und Licht, weshalb die Schrift Feuer und Licht zuweilen als principielle Gegensätze, zuweilen als sinnverwandte Begriffe fasst, denn das Feuer als Liebesfeuer (Lev. 9, 24) ist Licht, wogegen es als Zornfeuer (Lev. 10, 2) das Synonym der Finsterniss ist. In dieser seiner Doxa wohnend, wohnt Gott der Dreieinige allgegenwärtig in allem Geschaffenen. In sich selber ist sie absoluter Triumph des Lichts. Aber der Creatur gegenüber äussert sie sich als Feuer oder Licht, jenachdem diese ihren Stand in dem finster feurigen oder in dem feurig lichten Principe derselben nimmt. In dem Frommen offenbart sich Gott als Licht, nämlich als חַנּוּן וְרַחוּם וְצַדִּיק Ps. 112, 4.; den Sündern gegenüber aber wird das Licht Israels zum Feuer und der Heilige Israels d. i. der in sich selbst absolut Lichte und Reine zur Flamme Jes. 10, 17., nämlich mittelst Rückgriffs auf die Potenzen, welche das Substrat seiner Lichtherrlichkeit bilden. Feuer und Finsterniss der Hölle gehen nicht minder von Gottes Doxa aus (Jes. 33, 14. Ps. 139, 8), als das Licht der Verklärung. So weit kraft seines Zornwillens Feuer und Finsterniss in der Creatur herrschen, durchwaltet er beide in der Macht seines Lichtes (Ps. 139, 12). In ihm selbst ist weder Finsterniss noch Feuer, welches nicht verschlungen wäre in absolutes Licht. Ohne diese Anschauungen ist die Schrift, wenn man ihre Aussagen nicht verflachen will, zum grossen Theil gar nicht zu verstehen. Die verständigen Vorstellungen, in welche sich die vermeintliche fantastische Symbolik der Schrift umsetzen lässt, kennen wir wohl, aber sie sind nur das *caput mortuum* ihrer unendlich sinnreicheren Bildersprache. Wir glauben diese richtig zu deuten, wenn wir sagen, dass Gottes Doxa eine finster feurige und eine feurig lichte Seite hat, dass in dem Feuer beide Principien sich scheiden und dass das erstere Princip ganz und gar von letzterem über- und durchwaltet ist.

Wir gehen weiter: ist die Doxa das von Vater und Sohn mittelst des h. Geistes gewirkte Spiegelbild der Gottheit, so wird in ihr sowohl das Liebeswollen und Liebesdenken des Vaters, als die Liebesbefriedigung, die der Vater im Sohne und der Sohn im Vater findet, als auch die Liebesempfindung des h. Geistes sich spiegeln. Das mitten im Processe der Doxa aufleuchtende Licht ist die Spiegelung der Geburt des Sohnes Gottes; denn dieser ist, wie wir so häufig im Johannesevangelium lesen, das selbstlebendige aus dem Vater hervorgegangene absolute Licht (1, 4. 8, 12),

das *ἀπαύγασμα* der väterlichen Doxa (Hebr. 1, 3 vgl. Weish. 7, 26 *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου* von der *σοφία*).[1] Daraus folgt, dass die drei ersten *πνεύματα* das Liebesgebären des Vaters abbilden. Wie aber anders als so dass sie prototypisch das dreifache Gesetz aller *φύσις* darstellen: 1) die Zusammenziehung in sich selbst; 2) das Hinausdrängen über sich selbst; 3) die Unruhe des Werdens, worauf dann 4) der Durchbruch des gleich von vornherein Erzielten folgt? Diese Werdeangst, welche zugleich Werdelust ist, ist das Charakteristische alles Selbstlebens. Es ist ein stetes Kreisen, ein sich umschwingendes Rad *τροχὸς γενέσεως* nach Jac. 3, 6.[2] Man hat neulich die Anziehungskraft, die Dehnkraft und die aus den beiden polaren Kräften resultirende Polarkraft die „Dreieinigkeit der Kraft“ genannt;[3] Jacob Böhme nennt sie den feurigen Triangel in allem Lebendigen. Diese drei Kräfte oder Gestalten an sich sind Princip des Lebens (חַיִּים), dessen Emblem der Scharlach (Kokkus) als die Farbe des Feuers und des Blutes[4], aber noch nicht Princip des Licht- oder Liebelebens. Sie werden das erst im weiteren Fortgang des Processes. An sich sind sie unendliche Regung und Erregtheit, *θυμός* oder *ὀργή* im nächsten ursprünglichen Sinne. Darum äussern sie sich da wo Gottes Liebe zurückgestossen wird als Werkzeuge des göttlichen Zornwillens und insofern, nicht als ob in Gott ewiger Zorn wäre, heissen sie auch das Princip des Zorns.

Das Treibende des Processes ist ja der Gott der Liebe, in welchem Liebesdrang und Liebesbefriedigung und Liebestriumph ewig beisammen sind. Darum sind die drei ersten Kräfte, die der Contraction, Expansion und Rotation, nur die Basis der vierten, der Decussationskraft[5], vermöge

1) Athanasius *c. Arian.* 4, 2: *ὡς γὰρ ἀπὸ πυρος φῶς, οὕτως ἐκ θεοῦ λόγος*; Augustin *de symb.* c. 3: *Occurrat vobis* (die Anrede geht an die Katechumenen) *ignis pater, splendor filius, ecce invenimus coaevos.*

2) Nach Böttcher, Schriftproben S. 83 ss. liegt schon in der Wurzel von חָיָה, nämlich חו, der Grundbegriff des kreislinigt in sich selbst Zurückkehrenden. Nach dem Arabischen dagegen ist die Wurzelbed. vielmehr *comprehendere* oder *contrahere.* Denn das V. حوى bed. nach dem Kamûs zusammenbringen und sichern; die Conjug. VIII sich um etwas herumlegen; Conjug. VI ineinanderschlingen, sich ringeln (von der Schlange), sich runzeln, sich kräuseln. Danach hiesse das Leben *el-ḥajât* als straffe Bindung (Gegensatz des Todes *maut* מות als Ausstreckung d. i. Lösung des bisher Verbundenen und straff Angezogenen), wie die Schaam *ḥajâ* von Beidâwi zum Koran, Sur. 2, 24., als „Zurückziehung der Seele auf sich selbst (*contractio sui*) hinweg vom Schändlichen aus Furcht vor Tadel“ definirt wird. Die Schlange aber heisst *el-ḥajja* als sich Ringelnde oder als *κατ᾽ ἐξ.* Lebendige.

3) Prof. Ohm in einem so betitelten Werke, Nürnberg 1856.

4) Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus 1, 333.

5) s. den Art. Geist in Oetingers Biblischem Wörterbuch.

welcher aus dem entbundenen Feuer das Licht der Liebe aufleuchtet, wie bei Ezechiel aus der Mitte des Feuers ein blitzender Lichtglanz כְּעֵין הַחַשְׁמַל (1,4). Das Sinnbild dieser vierten Kraft ist die für alle Bereiche himmlischen und irdischen Seins bedeutsame vierfältige Figur des Kreuzes.[1] Die andern Kräfte oder Gestalten entsprechen dem h. Geiste, welcher einerseits zum Liebesverhältniss des Vaters und Sohnes sich receptiv verhält, indem er den Eindruck desselben in sich aufnimmt, andererseits productiv, indem er zum Ausdrucke, zur Verkündigung dieses Eindrucks wird (vgl. Joh. 16,13—15). Dem entsprechend ist die fünfte Kraft die der gelassenen Hingabe an das Licht der Liebe, und die sechste die der schiedlichen und lautbaren Hervorbringung des von Gott der werdenden Doxa eingeprägten Inhalts. Die fünfte ist der Prototyp des die Bilder der Dinge in sich aufnehmenden und wiederspiegelnden, fruchtbaren und bildungskräftigen Wassers; denn Wasser und Licht sind nach der Schrift eng aneinandergrenzende Dinge Ps. 36,10., und es gibt eine ewige Quelle lebendigen Wassers, von der man ebensowohl sagen kann dass Gott sie selbst ist (Jer. 2,13. 17,13), wie er das Licht ist, als dass sie bei Gott ist (Ps. 36,10. Apok. 21,6 u. a. St.), wie das Licht bei Gott ist (Dan. 2,22). Die sechste ist der Prototyp des Tons oder der Stimme (קוֹל Ez. 43,2), welche, für sich allein betrachtet, die Doxa des Wortes ist. Der h. Geist offenbart sich in der fünften Kraft mehr als Geist des Vaters und in der sechsten mehr als Geist des Sohnes (Logos). In dem sechsten Stadium ist die Doxa schon verständige und vernehmliche Offenbarung des Wesens Gottes und seines Inhalts. Aber es fehlt noch Eine Kraft, welche alle Kräfte sammt deren Inhalt zu einem wesenhaften einheitlichen Ganzen vereinige. Das ist die Wirksamkeit der siebenten. Wie die sechste Kraft dem Tage der Schöpfung des Menschen entspricht, so diese siebente dem Schöpfungssabbat. Die Sieben ist überhaupt die Zahl des Friedens. Darum trifft die siebente Seligpreisung des Bergpredigers die Friedfertigen (Matth. 5,9), darum ist die siebente der Eigenschaften, welche nach *Aboth de-Rabbi Nathan* c. 36 vor dem Throne aufwarten, der Friede. Die siebente Kraft eint alle Kräfte der göttlichen Doxa in Frieden. Ihr Emblem ist Apok. 4,3 der Smaragd, denn das Grün ist die beruhigendste mildeste aller Farbenvereinigungen. Die sieben Geister sind ein Organismus von sabbatlicher Harmonie, und sie sind das ohne Anfang und Ende; denn die Gestaltung der Doxa ist ewiges, aber nie unvollendetes Werden. Alle sieben Geister stehen von Ewigkeit her in majestätischem Lichte und friedsamem Liebesspiele.[2] „Ich

1) s. den Art. Kreuz in Oetingers Wörterbuch.

2) s. die schöne Darstellung dieses Bewegens, Ineinanderquellens und harmonischen Einens bei Rocholl, Beiträge zu einer Gesch. der deutschen Theosophie (1856) S. 57-59.

war bei ihm — sagt die Weisheit Spr. 8, 30 — als Werkmeisterin und war wonnigliche Lust tagtäglich, spielend vor ihm allezeit.“ Die Chokma, welche hier personificirt wird, ist von der Doxa nicht verschieden. Die Doxa heisst Chokma (חָכְמָה oder חָכְמוֹת), inwiefern sie die göttlichen Ideen in präexistenter grundrisslicher Wirklichkeit in sich trägt. Beide sind siebenfältig. Die Weisheit von oben hat bei Jacobus 3, 17 sieben Eigenschaften, wie das Haus der Weisheit nach Spr. 9, 1 sieben Säulen. Denn die göttliche Weisheit ist, wie die göttliche Doxa, *πολυποίκιλος* Eph. 3, 10. In beiden spiegelt sich das göttliche Wesen und dessen reicher Inhalt. Diese Spiegelung als Spiegelung des göttlichen Wesens heisst Doxa, und als Spiegelung des göttlichen Wesensinhalts d. i. der Ideen heisst sie Sophia. Beide aber sind eins. Denn wenn die Sophia Spr. 8, 23 sagt: „von Ewigkeit her bin ich königlich gesalbt“ — was ist sie da anders als die ewige *δόξα* des *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* (1 Tim. 1, 17)?

Das sind die sieben Geister oder, wie wir auch sagen dürfen, die sieben Kräfte oder Gestalten der göttlichen Doxa: Geister in Ansehung ihrer geistgewirkten, alles Materielle und Accidentelle ausschliessenden reinen und einfachen Lebendigkeit; Kräfte in Ansehung ihrer eignen Erscheinung und kosmischen Wirkungen, deren Wirklichkeitsgründe sie sind; Gestalten in Ansehung der göttlichen Doxa, welche sie alle zusammen in unauflöslicher Einheit, aber jede in eigenthümlicher Weise darstellen. Wir haben hiermit die Aufgabe zu lösen versucht, welche die Schrift, ohne ihre unmittelbare Lösung darzureichen, an die aus Glauben kommende Gnosis stellt. Die Erkenntniss der Aufgabe ist uralt, denn schon Philo und die Kabbala sind beeifert, sie zu lösen, indem sie an die Spitze der zehn *δυνάμεις* oder סְפִירוֹת eine Trias stellen und daraus eine Heptas ableiten — die sieben Bäche, in welche sich das Meer des göttlichen Wesens zertheilt.[1] Aber man vermisst in diesen Versuchen nicht minder die innere Nothwendigkeit als alle auch nur einigermaassen ausreichende Schriftbegründung; auch sind die sieben Namen nur Namen göttlicher Attribute, wie 1 Chr. 29, 11., von denen aus der Nachweis des abbildlichen Verhältnisses der menschlichen Seele zur göttlichen Doxa ganz unvollziehbar ist,

1) s. Grossmann, *Quaestionum Philonearum Part.* I. p. 241 und die neuen Werke von Franck und Joel über die Kabbala, bes. aber das von Molitor (Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, 4 Bdd.) nebst dessen Besprechungen von Hamberger (Die hohe Bed. der altjüd. Tradition 1844) und Rocholl (Beiträge 1856). Die drei letztgenannten christlichen Forscher nehmen nach dem Vorgange Mirandola's und Knorrs von Rosenroth eine zu respectvolle Stellung zur Kabbala ein. Diese ist nicht ohne Lichter (s. z. B. oben Abschn. II §. 6), aber auch voll von Irrlichtern. Vor allem bedarf es historischer Kritik, um das wirklich Altüberlieferte von dem Mittelalterlichen und Neuen zu unterscheiden.

und, abgesehen von dem allen, ist das Dunkel, in welchem diese Versuche nach dem Geheimnisse tasten, durch die neutest. Enthüllung der Trinität des göttlichen Wesens beseitigt. Ob unser zumeist an Jac. Böhme[1] sich anschliessender Versuch der Wahrheit sich nähert, wird sich nun erproben, wenn wir Urbild und Abbild zusammenhalten.

Wie die göttliche Doxa sich zu dem dreipersönlichen Geistwesen der Gottheit verhält, so verhält sich die menschliche Seele zu dem personbildenden menschlichen Geiste. Derselbe Process aber, welcher auf Seiten Gottes in den Bereich des Selbstbewusstseins und jener Freiheit fällt, welche mit innerer Nothwendigkeit eins ist, fällt auf Seiten des Menschen in den Bereich gänzlichen Unbewusstseins und gänzlicher Unfreiheit, weil der Mensch Creatur ist und der Anfang seines Daseins, damit er sich selber Zeugniss seiner Creatürlichkeit sei, in jeder Beziehung seinem eignen Wissen und Wollen zuvorkommt. Wie der Geist des Menschen das Product des göttlichen Einhauchs ist, so ist die Seele kraft des fortwirkenden Impulses dieses göttlichen Einhauchs das Product des menschlichen Geistes — ihre Entstehung ist ein וַיְהִי (Gen. 2, 7), so geheimnissvoll, wie alle Schöpfungen Gottes. Es ist dem Wesen des creatürlichen Geistes die Nothwendigkeit eingeschaffen, sich zu wesenhafter Erscheinung zu bringen und, so zu sagen, geistlich zu verleiblichen. So ist es selbst mit den himmlischen Geistern, wie wir an ihren visionären Selbstdarstellungen sehen; denn, obwohl sie sich da in einer an menschliche Wahrnehmung anbequemten Weise versichtbaren, so weist doch die Verschiedenheit ihrer Gestalten (z. B. der Cherube, der Seraphim) auf eine wirkliche übersinnliche Aeusserlichkeit ihres Wesens zurück. Nicht als ob auch die Engel Seelen hätten — von Seelen der Engel könnte nur, wie von einer נֶפֶשׁ Gottes (z. B. Am. 6, 8. Jes. 1, 14), mittelst eines Anthropomorphismus die Rede sein.[2] Seele נֶפֶשׁ ist die eigenthümliche Doxa, in welcher sich der Geist

1) Ihn nennend kann ich nicht umhin, an Worte Lavaters in seiner Uebersicht über seine physiognomischen Vorgänger zu erinnern: „Und dann nenne ich noch Einen, *absit blasphemia dicto*, Jakob Böhme! Man lache nun oder weine — Natursinn, Naturgefühl, Sinn für die Natursprache aller Wesen hatte vielleicht Niemand mehr, als dieser unverständliche Theosoph. Freilich unser diktatorisch-journalistisches Zeitalter wird diesen Gedanken fein anspiessen und Crucifige! schreien. Ich weiss dass ich Freunde habe, die aus Liebe zu meinem theologischen und philosophischen Credit schwachherzig und gutherzig genug wären, diese vier oder fünf Zeilen mit ebenso vielen Louisd'ors, wenns möglich wäre, aus diesem Blatte herauszukaufen; wenn sie es aber auch thun wollten und sogleich ein Armer neben mir stände, der diese Louisd'ors wohl zu gebrauchen wüsste, ich nähme sie nicht an." Das Uebrige sehe man selbst nach: Lavaters Ausgew. Schriften herausg. von Orelli 4, 64.

2) Die Frage, ob man, ohne der Schrift zu widersprechen, von Seelen der Engel reden dürfe, bespricht Origenes *de princ.* II, 8. Versteht man, meint er, unter Seele

leiblicher Wesen spiegelt. Darum spricht die Schrift nur von Seelen der Menschen und der Thiere. Auch der Thiere — denn sie haben Seelen, welche die individuellen Besonderungen des der Gesammtnatur vom schöpferischen Gottesgeiste eingewirkten Lebensgeistes sind, den die Alten mit einem aus 1 Cor. 2, 12 [1] freilich nicht zu rechtfertigenden Namen *spiritus mundi* nennen. An den Pflanzen erkennt die Schrift zwar Leben an, aber keine Seele. Wenn auch חַי Ps. 58, 10 nicht auf den Dornstrauch zu beziehen sein sollte, so ist doch die Vorstellung des Pflanzenlebens aus Iob 14, 8. Jud. 12 ersichtlich, denn nur was lebendig ist kann sterben. Aber zu den *κτίσματα ἔχοντα ψυχάς* (Apok. 8, 9) gehören sie nicht. Der von Aristoteles her in der Scholastik gangbare Begriff einer *anima vegetativa* ist der Schrift fremd. Sie sind belebt, aber nicht selbstlebendig. Der allgemeine Lebensgeist lebt in ihnen, indem er ihr Wesen im Samenkorn zusammenzieht und in dem Sprosse der schon im Samenkorn präformirten Idee der Pflanze gemäss entfaltet. Ihr Lebensrad schwingt sich nicht, sondern wird geschwungen, wie auch das der niedrigsten erst im Uebergange zu seelischem Leben begriffenen und deshalb theilbaren Thiere.

Wir kehren zurück zur Seele des Menschen, dem Ausflusse seines Geistes, welcher sich vom Geiste des Thieres wesentlich dadurch unterscheidet, dass er keine Besonderung des allgemeinen Lebensgeistes, sondern die unmittelbare Setzung Gottes des Geistes selbst ist. Ehe wir die sieben Kräfte der Seele aufzeigen, sei recht nachdrücklich der Satz vorausgestellt, dass die Seele zwar vom Geiste personirt, aber an und für sich unpersönlich ist, wie ihr Urbild, die göttliche Doxa oder Chokma, von der wir deshalb so eben sagten, dass sie Spr. c. 8 personificirt sei. Dass die göttliche Doxa oder Chokma unpersönlich ist, obwohl von Gottes Wollen

eine *substantia rationabiliter sensibilis et mobilis*, so sei es zulässig, von Seelen der Engel zu reden. Das ist freilich wahr. In diesem Sinne nennt Philo die Mittelwesen zwischen Gott und Menschen (die Engel oder Dämonen d. i. Logoi und Luftgeister) durchweg in seinen Werken körperlose Seelen z. B. 1, 431: *ἔστι καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς, ὀπαδὸς τῶν οὐρανίων· ἀγγέλους γὰρ τὰς ψυχὰς ταύτας εἴωθε καλεῖν ὁ θεσπιῳδὸς λόγος*. Der Sprachgebrauch Plutarchs ist in Betreff der Dämonen (Luftgeister) ganz derselbe. Die neutest. Schrift aber, selbst da wo man, wie Eph. 2, 2. 6, 12 Gleiches erwarten könnte, drückt sich anders aus. Sehr richtig bemerkt Hahn, Theologie des N. T. 1, 404: „die Engel werden *πνεύματα*, nie aber *ψυχαί*, die lebenden Menschen *ψυχαί*, nie aber *πνεύματα* genannt.“

1) Denn an dieser Stelle bed. *πνεῦμα τοῦ κόσμου* nicht den Geist Gottes, wie er als creatürlicher Lebensgeist, als physisch-psychische Lebensmacht der Welt und auch den Christen als Menschen einwohnt (so Theod. Schott in der Luth. Zeitschr. 1861 S. 232), sondern, wie der Gegensatz zeigt, den Geist der nicht aus Gott ist, also das im Weltleben wirksame widergöttliche Princip, welches der Welt vom Weltfürsten eingehaucht ist.

hervorgebracht und von Gottes Selbstbewusstsein durchdrungen und von Gottes Persönlichkeit umschlossen, das bedarf keines Beweises; es folgt mit Nothwendigkeit daraus dass Gott, wie er sich uns offenbart und bezeugt hat, ein drei-, nicht vierpersönlicher ist. Dass die Seele unpersönlich sei, ist, so befremdlich es lauten mag, wenigstens keine neue Ansicht. Es ist auch die Ansicht aller derer, welche die Seele der Leiblichkeit des Menschen zuzählen und wesentlich von seinem Geiste unterscheiden — der neuerdings von Zukrigl, Gangauf, Esser u. A. vertheidigte Dualismus der Güntherschen Schule. Aber man lese doch nur Gen. 2, 7: der Mensch ist nicht schon beseelt, ehe ihm der Geist eingehaucht wird, sondern er wird eben dadurch beseelt. Und wie könnte die Schrift sagen, dass der Leib ohne den Geist todt sei (Jac. 2, 26), wenn die Seele zum Leibe gehörte! Die ganze Schrift von Anfang bis zu Ende widerspricht dieser Ansicht von einer dualistischen Verschiedenheit der Seele und des Geistes. Geist und Seele sind nicht wesensverschieden. Selbst bei Homer verhält es sich nicht so mit ϑυμός und ψυχή. Die Ansicht Nägelsbachs, dass ϑυμός bei Homer das geistige und ψυχή das davon wesensverschiedene animalische Lebensprincip des Menschen sei, hat sich als unhaltbar erwiesen. Was vom Menschen nach dem Tode fortvegetirt, heist ψυχή, aber zuweilen auch ϑυμός (Il. η 131), weil beide Eines Wesens sind und übrigens sich eben nur wie Geist (Gemüth) und Seele unterscheiden. Indess ist jene trichotomische Ansicht, welche die Seele auf die Seite der Leiblichkeit stellt, nicht ohne alle Wahrheit. Das Wahre an ihr ist 1) dass Geist und Seele substantiell verschieden sind und 2) dass der Geist, nicht die Seele das Personbildende im Menschen ist. Welchen Grund es hat, dass die Schrift gerade das Selbst oder Ich des Menschen נֶפֶשׁ zu nennen pflegt, haben wir schon öfter gesehen: er liegt darin, dass die Seele Mitte und Band und die eigentliche Wesensgestalt der menschlichen Persönlichkeit ist.[1] Aber persönlich ist sie selber nur insofern der Geist ihr immanent ist; unpersönlich ist sie, wenn wir sie, von dem concreten Thatbestande abstrahirend, an sich betrachten. Das Selbstbewusstsein d. h. dasjenige Bewusstsein, vermöge dessen der Mensch sich als Ich erfasst, und alle durch dasselbe bedingte Functionen eignen ursprünglich dem Geiste, und kommen der Seele nur abgeleiteter Weise zu kraft der Immanenz des Geistes.[2] Der Geist ist die Macht des Selbstbewusstseins und die Seele des-

1) Der Geist ist des Menschen Wesensgrund, die Seele seine eigentliche Wesensgestalt, der Leib seine Wesenserscheinung. So J. P. Lange, Dogm. S. 298. Die Ausdrücke sind trefflich gewählt.

2) Vgl. Oehler in Herzogs RE VI, 16: „Die Seele ist die Trägerin des Ichlebens, das eigentliche Selbst des Menschen, allerdings kraft der Immanenz des Geistes, aber

sen Ort und die geisthafte Seele dessen Subject und der ganze Mensch dessen Object. Seine Wurzel hat es im Geiste. Wo deshalb die Schrift von geistigen Functionen als solchen redet, sagt sie nie נֶפֶשׁ ψυχὴ, sondern immer רוּחַ πνεῦμα. So könnte z. B. 1 Cor. 2, 11., wo vom Selbstbewusstsein des Menschen die Rede ist, nicht wohl ψυχὴ statt πνεῦμα stehen, so wenig als Ps. 77, 7 נַפְשִׁי für רוּחִי oder das im A. T. für νοῦς gebräuchliche לֵב. Auch 1 Chr. 28, 12., wo von David gesagt wird, dass er den Entwurf des künftigen Tempels im Geiste vor sich hatte, würde בַּנֶּפֶשׁ statt בָּרוּחַ nicht statthaft sein. Und wenn auch selten und ausnahmsweise יָדַע im Sinne höherer Erkenntniss von der Seele gesagt wird Ps. 139, 14. Spr. 19, 2., so würde doch schwerlich in Stellen wie Ez. 11, 5. 20, 32 נַפְשְׁכֶם gesagt werden können, wie auch die Schrift zwar vor einem irrenden Geiste Jes. 29, 24 oder Herzen Ps. 95, 10., nirgends aber (wogegen man Num. 15, 28 aus zwei naheliegenden Gründen nicht anführen darf) von einer irrenden Seele redet, weil Wahrheitserkenntniss im höheren Sinne eine Function des Geistes und nicht der Seele ist. Ebenso würde an Stellen wie Jes. 25, 4. 33, 11. Ps. 76, 13., wo רוּחַ den in Schnauben sich äussernden leidenschaftlichen Zorngeist bezeichnet, nicht נֶפֶשׁ gebraucht sein

so dass dieser nur das personbildende Princip, nicht die menschliche Person selbst ist.“ Es wird von Oehler getadelt, dass ich die Seele als an sich unpersönlich bezeichne, aber wenn sie nach diesen seinen eignen Worten ihre Personalität der Immanenz des Geistes verdankt, so ist sie folglich nicht an sich persönlich, sondern verhält sich zum Geiste wie etwa der Mond zur Sonne. Auch v. Rudloff S. 34 sagt: „Ohne den Geist wäre die Seele keine vernünftige Seele, keine Menschenseele, hätte kein Selbstbewusstsein, wäre kein Ich.“ Mit andern Worten: der Mensch ist persönliche *anima viva* kraft des ihm unmittelbar von Gott eingehauchten Geistes (vgl. Gen. 2, 7. Spr. 20, 27. 1 Cor. 2, 11), die geisthafte Seele ist seine eigentliche Wesensgestalt (*forma informans* nach aristot. Ausdruck), der personbildende Geist aber ist dieser ihn vom Thiere unterscheidenden Wesensgestalt Princip und Grund. v. Rudloffs Formel: Die Seele ist das *principale,* der Geist das *accessorium* fällt hiernach in sich selbst zusammen. Es muss heissen: Der Geist ist das *principale,* die Seele das *secundarium.* Wenn endlich auch Zöckler (Naturtheologie 1, 734) es als völlige Umkehrung des wahren Sachverhalts hinstellt, dass ich den Geist als das eigentlich Personbildende im Menschen auffasse: so halte ich ihm entgegen, dass er selbst den Geist als das energische Princip ansieht, welches die Persönlichkeit des Menschen vollendet. Ist er aber das Personvollendende, so ist er auch Selbstbewusstsein, und ist er Selbstbewusstsein, so ist er auch das Personbildende — oder es geht mit der Unterscheidung eines selbstbewussten Geistes und einer nicht durch ihn, sondern an sich selbstbewussten Seele die Einheit menschlichen Wesensbestandes verloren, welche nicht anders zu wahren ist, als dass man, wie Schöberlein (Studien u. Krit. 1860 S. 153—155), den Geist, von welchem die Seele Dasein und Persönlichkeit hat, für den in den Menschen eingegangenen absoluten Gottesgeist hält, oder so dass man Geist und Seele als nur zwei Seiten Einer Substanz, oder so dass man das Selbstbewusstsein der Seele als das ihr immanente Selbstbewusstsein des Geistes ansieht.

können: leidenschaftliche Erregungen überkommen den Menschen von seinem Geiste aus und bemächtigen sich seiner von da aus. Und warum sagt die Schrift von dem wahrhaft Gedemüthigten נִשְׁבַּר־לֵב (gebrochenen Herzens) und דַּכָּא־רוּחַ (zerknirschten Geistes), überall Herz und Geist nennend (Ps. 34, 19. 51, 19. Jes. 57, 15. 66, 2 u. ö.), nicht die Seele? Deshalb weil das selbstsüchtige Ichleben, welches die Busse knickt, seine Wurzel im Herzen und das Selbstbewusstsein, von dessen falscher Höhe die Busse herunterbringt, seinen Sitz im Geiste hat. Ebenso hat nach dem hierin noch strengeren neutestam. Sprachgebrach die Erneuerung menschlichen Personlebens im πνεῦμα oder νοῦς ihre Werkstatt Röm. 12, 2. Eph. 4, 23.; dort empfängt der Mensch Zeugniss seiner Kindschaft Röm. 8, 16. Denn dass der Mensch ψυχικὸς ist d. h. dass die ψυχὴ das sein Personleben Bestimmende geworden, das ist die Folge der Sünde. Aber auch dieses psychische Selbstbewusstsein ist das nur psychisch bestimmte des Geistes. Denn die Seele ist zwar Selbstabbild des Geistes, aber nicht wie der Logos das des Vaters, sondern wie die Doxa das des Dreieinigen. Sie ist gleiches Wesens mit dem Geiste, aber nicht ihm gleich. Den geistigen Functionen entsprechen seelische, welche die Bilder der geistigen sind, aber nicht diesen gleich, sondern ihre gebrochenen farbigen Strahlen. Die Seele ist kein vom Geiste sich unterscheidendes Ich. Das Selbstbewusstsein, welches den Hintergrund ihrer geistesbildlichen Functionen bildet, ist das des Geistes, aus dem sie ihren Ursprung hat und dessen durch die Geistleiblichkeit des Menschen vernothwendigtes Organ, dessen nächste Wirkungssphäre sie ist.

Das Dasein der Seele urständet im Geiste und zwar in dessen Streben, sich zu offenbaren. Er offenbart sich zunächst vor sich selbst und diese seine Offenbarung vor ihm selbst ist die Seele. Um die Siebenfältigkeit dieser gründlich zu verstehen, müssen wir uns in den Process hineindenken, mittelst dessen, als Gott dem Menschen den gottesbildlichen Geist einhauchte, sofort aus diesem die Seele hervorging. Wir denken dabei auseinander und nacheinander was in Wirklichkeit raumlos ineinander und zeitlos miteinander ist; wir dürfen es aber, weil was wir auseinander denken wirklich unterscheidbar ist, und weil was wir nacheinander denken wirklich eine Kette von Ursach und Wirkung bildet, so zwar dass jede Wirkung immer wieder Ursache einer folgenden wird.

Anfang und Basis des Daseins der Seele sind die drei constitutiven Grundkräfte alles Lebens (חַיִּים), die der Contraction, der Expansion und der Rotation. Auf der ersten Stufe ist sie in sich selbst zusammengezogene, auf der zweiten von sich hinweg und über sich hinaus strebende, auf der dritten in Unruhe des Werdens gerathene Substanz; die Wirkung der

ersten Kraft und die Gegenwirkung der zweiten erzeugt nämlich eine Erregung, die zum Rade (*τροχὸς γενέσεως*) wird, indem die werdende Seele an sich kein Genüge hat und doch auch nicht sich verlieren will, denn in jedem Momente des Selbsterfassens drängt sie von sich weg und in jedem Momente dieser Selbstflucht erfasst sie sich selbst. Das Treibende des Processes ist der Geist, der ein lebendiges Bild seiner selbst zu wirken begriffen ist, ein Bild seines lichten dreifaltigen Wesens. Die Setzung der Seele als einer lebendigen ist die Grundirung dieses Bildes. Das Ziel des Processes ist Licht im göttlich geistlichen Sinne. Sich selbst erfassend ist die Seele finster, sich selber fliehend dringt sie aus zum Lichte, sich selber schwingend ist sie wie in Geburtswehen (vgl. חִיל kreisen *circumagi*, gebären). Die Gestalt, in der sie aus dieser Werdeangst hervorgeht, ist aber zunächst noch nicht licht, sondern feurig. In der vierten Kraft, der des Durchbruchs, scheiden sich Feuer und Licht.

Feuer und Licht? — Wem dies zu physikalisch lautet, der wisse dass Feuerleben schriftgemässe Bezeichnung selbstischen Selbstlebens und Lichtleben schriftgemässe Bezeichnung gottes- oder geistesbildlichen Selbstlebens ist. Diese beiden verschiedenen Arten des Selbstlebens scheiden sich in der vierten Kraft. Das Bild des Geistes, welcher das centrale Agens des Processes ist, kommt hier zum Vorschein; das Selbstleben der Seele in sich selber verklärt sich hier zum Selbstleben im Geiste. Es wird zum Liebeleben, welches in Liebe dem Geiste zugekehrt ist. Darum ist die nächste Kraft die der Wahrnehmung (*αἴσθησις*), der Spiegelung oder der geistesbildlichen Receptivität — die Seele gibt sich leidentlich und empfänglich dem Geiste hin und wird gleichsam geschwängert von dessen Gedanken, der Inhalt des Geistes wird abbildlich der ihre. Und vermöge der sechsten Kraft, der der Wahrgebung, der Offenbarung oder der geistesbildlichen Productivität, offenbart sie diesen empfangenen Inhalt, indem sie dem Geiste als Mittel dient, den geistig geformten Stoff seines Bewusstseins in Worte auszuprägen, welche, ehe sie mittelst der Sprachorgane in sinnliche Aeusserlichkeit übergehen, schon die präformirte volle Bestimmtheit des lautlich herauszusetzenden Wortes an sich tragen; denn wie die Seele einerseits der Spiegel ist, in welchem sich dem Geiste die Aussenwelt spiegelt, so ist sie andererseits die Werkstatt, in welcher der Geist seine Gedanken zu Worten gestaltet und gleichsam verleiblicht. Denn der *λόγος ἐνδιάθετος* des Geistes wird zum *λόγος προφορικός* in der Seele, und in dieser ist das Wort mit seinem Laute und seiner Sprachform schon fertig, ehe es als *φωνὴ ῥημάτων* (Hebr. 12,19) in sinnliche Wahrnehmbarkeit heraustritt. Die siebente Kraft fasst alle vorigen zur harmonischen organischen Einheit zusammen, es ist die Kraft der Wesenheit; denn die

aufgeführten Kräfte der Seele sind nicht von der Substanz der Seele verschiedene, ihr inhaftende Attribute, alle diese Kräfte zusammen sind die Substanz der Seele selber, und die siebente also diejenige, in welcher sich das geistesbildliche Wesen der Seele sabbatlich vollendet.

Wir haben aber hiermit das Wesen der Seele nur in ihrer Zukehr zum Geiste betrachtet, noch nicht, was später geschehen wird, in ihrer Zukehr zur Leiblichkeit und Aussenwelt, denn zunächst ist sie, wie gesagt, das Aeussere des Geistes selber. Und wir sind in Darstellung ihres Werdens auf den uranfänglichen Process zurückgegangen, weil, nachdem die Gottesbildlichkeit des Geistes erloschen, dennoch die Gegenwart der Seele sich nur aus ihrem uranfänglichen Hervorgange aus dem gottesbildlichen Geiste heraus verstehen lässt. Denn die Seele hat durch den Fall nichts von ihrer siebenfältigen Substanz verloren, nur ihre geistesbildliche Bestimmtheit. Die fünfte und sechste Kraft, welche das geistesbildliche Wesen der Seele seiner Vollendung zuführten, sind nur noch die übrig gebliebenen Rahmen eines fehlenden Bildes, die übrig gebliebenen Formen eines verlorenen Inhalts, aber doch nur aus dieser ihrer ursprünglichen geistesbildlichen Beschaffenheit und Bestimmung recht verständlich.

Die Seele besteht also in Gemässheit ihres Urbilds, der göttlichen Doxa, aus sieben Kräften.[1] Wie die sieben Geister der weltwärts siebenfach entfaltete Gottesgeist sind, so ist die Seele der leibwärts siebenfach entfaltete Menschengeist. Sie vergleicht sich, wie wir mit Luther in seiner Auslegung des Magnificat sagen, dem Leuchter im Sanctum mit seinen sieben Armen und Lichtern, denn dieser ist wie eine verkörperte Doxologie der Gotte die siebenfache Herrlichkeit, in der er sich offenbart hat, im Echo des Lobpreises (vgl. den Psalm der sieben Donner Ps. 29, 1) siebenfach zurückgebenden Gemeinde.[2] Der heilige Leuchter, recht verstanden, ist

1) Wie auch abgesehen von Jac. Böhme (s. Hamberger, Lehre Jac. Böhme's S. 129) und Pordage die Psychologie auf ein solches Siebent von Kräften hinstrebt, zeigt die Religionslehre von C. A. H. Clodius (1808) S. 122—125., dem Verf. von Eros und Psyche, einem nach des Dichters Heimgang erschienenen psychologisch und heilsgeschichtlich sinnvollen Gedichte in zwölf Gesängen (1838). Und ein Analogon unseres seelischen Siebent bietet Flacius' Darstellung der Genesis des Glaubens bei Thomasius, Dogm. III, 2, 185 s. Die den Schrecken des Gewissens zu sänftigen beginnende Erkenntniss des Evangeliums ist aber die vierte Stufe, nicht die dritte.

2) Dass der h. Candelaber nicht sowohl das von Gott ausgehende Licht bedeutet, als vielmehr das Licht ist, wodurch Israel die Wohnung seines Gottes helle macht, hat Hofmann, Weiss. u. Erfüllung 1, 143., gezeigt, so wie er auch den visionären Candelaber bei Sacharja richtig gedeutet hat, ebend. S. 343. Was Zöckler, Naturtheol. 1, 787., gegen mich bemerkt, geht von der schiefen Voraussetzung aus, dass der Leuchter Sinnbild des Geistes Gottes in seiner Wirkung auf den Geist des Menschen sei. Seine Lampen brennen ja dadurch dass er mit göttlichem Geistesöl gespeist wird,

also wirklich ein passendes Bild der menschlichen Seele, welche ja geradezu כָּבוֹד genannt wird.[1] Ihr Bestand ist, wie wir gezeigt haben, siebenfältig. Es sind sieben Kreise; der erste (Contraction) ist der engste, das hier noch verborgene treibende, sich abbildlich erschliessende Centrum ist der Geist. In der vierten Kraft leuchtet, indem der dem Processe immanente Wille des Geistes die Oberhand behält, zuerst die Geistesbildlichkeit der Seele auf. In dem Ternare jenseits wiederholt sich der erste Ternar in umgekehrter Folge, so dass die fünfte Kraft der dritten, die sechste der zweiten, die erste der siebenten correlat ist. Der Ausbreitung nach Inhalt (2) entspricht die Ausbreitung des geistesbildlichen Inhalts (6); dem erregten unruhigen Kreisen um sich selbst (3) entspricht die sanfte demüthige Hingabe an den Geist (5) und der keimanfänglichen Einheit (1) entspricht die vollendete Einheit in Vielheit (7). Die drei ersten Kräfte entsprechen dem in der Doxa sich spiegelnden gebärenden Liebesdrange des Vaters, die vierte der in der Doxa sich darstellenden Geburt des Sohnes, die fünfte und sechste dem in der Doxa sich darstellenden Liebeathmen und Liebesaushauch des h. Geistes, und die siebente vollendet das Wesen der geisthaften Seele als Bild des dreifaltigen Geistes, wie im Urbilde das Wesen der göttlichen Doxa als Bild der dreifaltigen Gottheit.

Der biblische Gebrauch von נֶפֶשׁ *ψυχή* stimmt zu den von der Voraussetzung aus, dass die menschliche Seele das Abbild der göttlichen Doxa ist, von uns erschlossenen Kräften. Denn in Ansehung der ersten Kraft bedeutet נפשׁ das Selbst des Menschen z. B. Dt. 13, 7. 1 S. 18, 1.; in Ansehung der zweiten Kraft bedeutet נפשׁ in der mannigfachsten Beziehung das Begehren z. B. Spr. 23, 2. Ps. 27, 12. 35, 25 und den innern Trieb Eph. 6, 6. Col. 3, 23.; in Ansehung der dritten Kraft bedeutet נפשׁ das Leben z. B. Iob 2, 6. Joh. 10, 11; in Ansehung der vierten Kraft bedeutet נפשׁ vermöge der Immanenz des personbildenden Geistes das Ich z. B. Jes. 26, 9.; in Ansehung der fünften Kraft bedeutet נפשׁ die durch natürliche (Ex. 23, 9) oder geistliche (1 P. 2, 11) Erlebnisse so oder so gestimmte und bestimmte Gemüthsverfassung; in Ansehung der sechsten Kraft bedeutet נפשׁ den ausgesprochenen Willen Ps. 105, 22 (synon. mit פֶּה Gen. 41, 40., wie es auch in der zweiten Bedeutung mit פֶּה synonym ist Jes. 5, 14); in Ansehung der siebenten Kraft bedeutet נפשׁ die Seele in der Totalität aller ihrer Kräfte

er bedeutet also jedenfalls mit gottgewirktem Lichte ausgestattetes Menschliches, wovon auch Köhler in seiner Deutung ausgeht.

1) Der gelehrteste jüdische Epigraphiker der neuern Zeit sagt von dem auf jüdischen Begräbnissplätzen z. B. der *via Portuensis* in Rom häufigen Symbol der *Menôrah* (Epigraphische Beiträge zur Gesch. d. Juden in dem Jahrb. für d. Gesch. d. Jud. II, 282): „Der Leuchter mit sieben Armen ist ein Abbild des im Heiligthum aufgestellten und galt nach Spr. 20, 27 als Symbol der menschlichen Seele."

z. B. Jer. 38, 16 und als das geisthafte Medium des Geistes und Leibes die ganze Person des Menschen z. B. Gen. 46, 26 s. Also auch der biblische Sprachgebrauch lehrt uns die Seele erkennen 1) als sich selbst erfassende; 2) als aus sich heraus nach einem Andern sich streckende; 3) als selbstlebendige; 4) als von dem sich selbst wissenden Geiste durchdrungene; 5) als so oder so afficirte; 6) als sprechende d. h. die Gedanken des Geistes zu lautbaren Worten gestaltende; 7) als einheitliche in einer Vielheit von Kräften. Und auch an den sieben Geistern, welche Jes. 11, 2 genannt werden, bestätigt sich unser Ergebniss insofern, als sie zwanglos den sieben Kräften oder Lebensgestalten der Seele correspondiren. Denn wenn wir den Menschen im Stande der wiederhergestellten Gottesbildlichkeit betrachten, wie da Gott durch seinen Geist im Geiste des Menschen wohnt, so erweist sich Gottes Geist am Geiste des Menschen mittelst der ersten Seelenkraft als רוּחַ יִרְאַת ה׳ (vgl. Ps. 86, 11) im Gegensatze zu sündlicher Selbstsucht, mittelst der zweiten Seelenkraft als רוּחַ דַּעַת ה׳ im Gegensatz zu sündlicher Begierlichkeit, mittelst der dritten Seelenkraft als רוּחַ גְּבוּרָה, im Gegensatz zu sündlicher Leidenschaftlichkeit, mittelst der vierten Seelenkraft als רוּחַ ה׳ im Gegensatz zur Verweltlichung, mittelst der fünften Seelenkraft als רוּחַ עֵצָה, im Gegensatz zur weltlichen Knechtschaft, mittelst der sechsten als רוּחַ בִּינָה, im Gegensatz zu weltlichem Dichten und Trachten und mittelst der siebenten als רוּחַ חָכְמָה, d. i. im Gegensatz zur Turba aller Kräfte als Geist der sie alle harmonisch oder, noch biblischer ausgedrückt (vgl. Röm. 11, 33 mit Eph. 3, 9), ökonomisch zusammenhaltenden und regierenden Weisheit.[1]

Wir sind nicht der Meinung, unsere Anschauung von der siebenfachen Einheit der Seele damit aus der Schrift bewiesen zu haben. Aber es genügt auch, dass sie das nicht schriftwidrige Ergebniss einer Forschung ist, auf die wir uns durch beachtungswerthe Fingerzeige der Schrift hingewiesen fanden. Die Seelenvermögen, welche die Psychologie aufzuzählen und weitläufig zu behandeln pflegt, sind andere. Wir wollen zeigen, wie dieser abweichenden psychologischen Analyse gegenüber die unsrige sich in ihrem guten Rechte behauptet.

Die hergebrachte Ansicht von den Seelenvermögen.

§. 7.

Wo bleiben da — wird man fragen — das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen mit Gedächtniss, Phantasie und Verstand, wo das Ge-

1) s. die treffliche Recapitulation dieses Paragraphen bei Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 37 s.

fühlsvermögen, wo das Begehrungsvermögen mit Trieb und Willkür? Wir formuliren die Frage gleich so wie sie berechtigt ist, indem wir solche Vermögen, welche wie bereits erwiesen dem Geiste als solchem zukommen (Vernunft, Gemüth, freier Wille), ausscheiden. Alle die genannten Vermögen eignen wirklich der geistesbildlichen Seele als solcher. Die Seele ist das Wahrnehmende in uns; die Stimme des Schlachthorns, sagt Jeremia 4, 19., hörst du, meine Seele, Getümmel des Krieges. Wie hier gesagt wird, dass die Seele hört, so anderwärts, dass sie denkt und spricht und weiss 1 S. 20, 4. Thren. 3, 24. Ps. 139, 14.; sie muss also insoweit an dem Denk- und Erkenntnissvermögen des Geistes theilhaben, dass ihr das Vorstellungsvermögen eignet; sich besorgliche Vorstellungen machen heisst Ps. 13, 3 שִׁית עֵצוֹת בְּנַפְשׁוֹ. Das Phantasiren heisst Koh. 6, 9 הֲלָךְ־נֶפֶשׁ; sich einbilden Est. 4, 13 דִּמָּה בְנַפְשׁוֹ. Dass Gedenken und Vergessen Sache der Seele ist, zeigt Dt. 4, 9. Dafür dass Affecte und Affectionen aller Art von der Seele als Subject und Object ausgesagt werden, bedarf es gar keiner Belegstellen; נֶפֶשׁ bezeichnet deshalb geradezu die allgemeine aus Erlebnissen hervorgegangene Gefühlsstimmung eines Menschen Ex. 23, 9 vgl. שָׁפַךְ נַפְשׁוֹ 1 S. 1, 15. Dass es ein seelisches Begehrungsvermögen gibt, zeigt die übliche Phrase אַוַּת נֶפֶשׁ z. B. Dt. 12, 15 vgl. Apok. 18, 14. Ja נֶפֶשׁ *ψυχή* bedeutet deshalb geradezu die Gier z. B. Spr. 23, 2 und das Begehrte Ps. 35, 25. Es bedeutet im Gegensatz zu äusserem Zwang den Trieb Col. 3, 23 und in Gegensatz zu geistiger Selbstbeherrschung die Willkür Ez. 25, 15.

Wir haben also die Frage, die wir obenan stellten, so formulirt wie sie berechtigt ist. Die Seelenvermögen, die man an unserer Anschauung vermisst, eignen der Seele allerdings, nämlich kraft dessen dass sie des Geistes Abbild und dass der Geist diesem seinem Abbild immanent ist. In der Anordnung der vermissten Seelenvermögen aber sind wir der hergebrachten Weise gefolgt, nach welcher man das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen voran und das Begehrungsvermögen an das Ende zu stellen pflegt.[1] Diese Anordnung ist jedoch weder sach- noch schriftgemäss. Sie ist nicht schriftgemäss, denn in dem Begriffe von נֶפֶשׁ *ψυχή* wie die Schrift ihn gebraucht ist ganz offenbar das Merkmal des Begehrens das allesüberwiegende und allesdurchdringende, so sehr dass נֶפֶשׁ sogar metonymisch die äusserlichsten leiblichen Organe des Begehrens, den Mund und Schlund Jes. 5, 14 und den Magen Jes. 29, 8. 32, 6. Spr. 6, 30., so wie den Gegenstand der Esslust, die Speise Jes. 58, 10., und das Erwerbsmittel des täglichen Brotes (Mühle und Mühlstein) Dt. 24, 6 bedeu-

1) So z. B. auch in den auf biblischem Grunde ruhenden trefflichen psychologischen Lehrbüchern von Jos. Beck und Christ. Heinr. Zeller.

tet und רְחַב נֶפֶשׁ Spr. 28,25 weitseelig s. v. a. habsüchtig ist.[1] Ueberhaupt betrachtet die Schrift Wollen, Erkennen und Empfinden durchweg als eine Einheit. Wir haben dies nachgewiesen, als wir die Dreifaltigkeit des Geistes besprachen. Wir werden es weiter nachweisen, wenn wir den biblischen Gebrauch von לֵב καρδία besprechen. Denn was im Menschen denkt und erkennt, könnte in der Schrift nicht לֵב καρδία heissen, wenn nicht der Wille das eigentlich Centrale im Menschen wäre, welches der Erkenntniss vorausgeht und sie in sich fasst, indem er durch die hinzukommende Erkenntniss zur Selbstbestimmung und Selbstentscheidung wird.

Arthur Schopenhauer[2] hat sein philosophisches System auf den Fundamentalsatz gebaut, dass das Ding an sich oder das letzte Substrat jeder Erscheinung der Wille sei; denn irrthümlich habe man bisher Willen und Erkenntniss für schlechthin unzertrennlich, ja den Willen als blose Operation der Erkenntniss, dieser vermeinten Basis alles Geistigen, angesehen. Man verwechselte Willen und Willkür, welche letztere nur eine Erscheinungsart des Willens ist. Denn der Wille ist das Agens auch aller erkenntnisslosen Vorgänge, Willkür aber ist der Wille da wo ihn die Erkenntniss beleuchtet und daher Motive, also Vorstellungen die ihn bewegenden Ursachen sind. Der Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen betrifft nicht das Wesentliche und Primäre, welches in beiden der Wille ist, sondern blos das Secundäre, die Hervorrufung der Aeusserung des Willens, ob nämlich diese am Leitfaden eigentlicher Ursachen (wie bei unorganischen Körpern) oder von Reizen (wie im vegetabilisch-thierischen Leben) oder von Motiven d. h. durch die Erkenntniss hindurchgegangenen Ursachen (wie im seelisch-geistigen Leben) geschieht.

Diese Sätze sind nicht ohne Wahrheit, wenn diese nur nicht im Zusammenhange jenes Systems zur Grundlage des sonderbarsten Idealismus und unglückseligsten Atheismus gemissbraucht und dadurch auch selbst entstellt worden wäre. Auch K. Fortlage bezeichnet den „Willen oder Trieb“ als das Grundverhältniss des psychischen Wesens als empirischen

1) Versch. von רְחַב לֵב Ps.101,5 weitherzig, was s. v. a. aufgeblasen, hochmüthig.

2) In seinem Werke „Die Welt als Wille und als Vorstellung“, vgl. desselben Schrift über den Willen in der Natur (2. Aufl. 1854). Wir hätten oben auch von Schelling ausgehen können, denn dass man nicht anders als vom Willen aus (dem vorerst sich selbst wollenden und gegenstandlosen) Sein und Leben der Gottheit wie der Seele und des Geistes erkennen könne, ist auch der Grundgedanke des (späteren) Schellingschen Systems — wir haben das aber vermieden, um den falschen Schein zu vermeiden, dass wir von diesem Systeme abhängig seien, während wir die h. Schrift vor uns haben und selbstständig dem Fingerzeige des tiefsinnigsten deutschen Denkers folgen, durch dessen Studium Schellings Denkarbeit seit den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809 neu befruchtet und verjüngt erschien.

Ichs; „der Trieb — sagt er[1] — ist allem Dasein als sein tiefstes Fundament untergebaut.“ Und Hinrichs, obwol Willen und Trieb im Gegensatz zu Schopenhauer unterscheidend, erklärt doch alles Leben für Erscheinung des Triebes, indem er in seinem das Wesensgleiche und Wesensverschiedene zwischen Thier und Mensch trefflich aufzeigenden Werke[2] von dem Satze ausgeht: „Das Selbstgefühl ist der Grund der Möglichkeit des Lebens, der Trieb die innere Bedingung seines Entstehens; das in dem Selbstgefühl, welches als solches unterschiedslose Einheit ist, mögliche Leben verwirklicht sich durch den Trieb.“ Wir unsererseits halten dafür, dass die Erfahrung dem Triebe, nicht dem Selbstgefühl die Priorität zuspricht. Denn das Selbstgefühl des lebendigen Wesens erwacht in dem Maasse, als die ihm natürlichen d. i. angeschaffenen Triebe, durch Empfindungsreize und damit sich verbindende Vorstellungen erregt, sich zu äussern beginnen — ein Entwickelungsprocess, der bis in das noch gebundene Leben des in der amniotischen Flüssigkeit der Gebärmutter schwimmenden Fötus zurückreicht.[3] Der durch Empfindungen und Vorstellungen erregte, also von diesen vorgefundene Trieb aber ist die unterste Grundform des im Lichte des Selbstbewusstseins wollenden, jedoch wie sich daran zeigt, dass der Wollende sich kraft seines Willens in den Stand des Unbewusstseins versetzen kann, nicht erst vom Selbstbewusstsein erzeugten Willens. Wenigstens wäre die Gottheit nicht *causa sui,* wenn ihr Sein und auch ihr Selbstbewusstsein nicht, wie wir Abschn. IV §. 4 gesehen haben, den Willen und zwar den sich rein aus sich selbst (ohne Anregung von aussen) bestimmenden Willen zum Urgrund oder, wie wir auch sagen können, da hier die sich ins Unendliche verlierende Grenze alles Denkens ist, zum Ungrund hätte; Gott ist vor allem Wille, denn Er ist Liebe, und Lieben אָהַב ist vor allem Wollen אָבָה (אָוָה), wahre Liebe ist das gute Wollen selber. Aber auch sonst macht die Schrift den Willen nicht zum Nachläufer des Erkennens. *Scriptura de cogitationibus* — sagt M. F. Roos nach richtiger Beobachtung[4] — *non ita loquitur, ut voluntatem vel volitiones sejungat, quemadmodum id in scholis philosophorum fit, qui discrimen inter intellectum ac voluntatem ingens constituerunt et intellectui regimen, voluntati obsequium attribuerunt.* Was ist Wille? fragt Oetinger[5] und antwortet: „Meine Seele ist lauter Wille, *nisus indifferens,* der erst

1) System der Psychologie 1, 464.

2) Ueber das Leben in der Natur 1854.

3) s. Kussmaul, Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen 1859.

4) *Fundamenta Psychologiae ex S. S. collecta* p. 182.

5) In seinem Werke über die Psalmen S. 627.

von gewissen *Objectis* determinirt und *sui conscius* wird, so dass gleichsam der Wille durch die *Objecta* den Verstand gebiert.“ Diese Antwort ist schriftgemäss. Alles Sein הָיָה ist in seinem tiefsten Grunde Wollen אָוָה (vgl. הַוַּת נַפְשׁוֹ Mi. 7,3 für אַוַּת[1]), weshalb auch dem selbstbewusstlosen Gesammtnaturleben ein unmittelbares d. i. nicht erkenntnissweise vermitteltes θέλειν (Joh. 3,8) zukommt. In letzter Instanz aber entscheidet sich die Prioritätsfrage an der Gottheit selber zu Gunsten des Willens. Darum haben wir, wo wir die Dreifaltigkeit Gottes als das Urbild der Dreifaltigkeit des Geistes besprachen, überall das Wollen dem Denken und Erkennen vorausgestellt. Der Wille ist nach der Schrift die Wurzel der Gottheit und des in Gott urständenden Geistes und folgerecht auch die Wurzel der im Geiste urständenden Seele.

Wenn also an unserer Anschauung von der Seele das Begehrungsvermögen vermisst wird, so wird es, wofern die sieben Kräfte es in sich begreifen, gleich in den ersten derselben enthalten sein. So findet sichs auch wirklich. Denn was ist die erste Kraft, mit welcher das Werden der Seele anhebt, anders als noch unmittelbarer, kein Object als sich selbst habender, sich selbst fassender und deshalb finsterer Wille? In der zweiten Kraft wird der unmittelbare Wille schon zum vermittelten, motivirten; es gesellt sich zu ihm die Vorstellung eines ausserhalb seiner selbst gelegenen Zieles und diese Vorstellung wird zum Motive, das ihn aus seinem unmittelbaren Insichsein heraustreibt — das Begehren ist hier aus der reinen Bezogenheit auf sich selbst herausgetreten und zum Triebe geworden. In dem dritten Stadium finden wir Begierde und Vorstellung mit einander ringend, indem die Begierde sich des Vorgestellten im Gegensatze zu andern möglichen Vorstellungen zu bemächtigen sucht; das Begehren erscheint hier als Willkür oder Wahlvermögen. So ist also die Seele in Ansehung ihrer drei ersten Kräfte ein Abbild des Liebewollens und Liebedenkens des Geistes, so wie dieses das Abbild des auf den Sohn gerichteten Liebewollens und Liebedenkens des Vaters ist. Das Werdeziel, nach welchem die Seele im dritten Stadium ringt, ist dass sie zur Geistesbildlichkeit durchdringe; dieser Durchbruch geschieht im vierten Stadium, wo der Geist die Seele als Bild seiner selbst und die Seele sich selbst als Bild des Geistes vor sich hat; es ist hier der Sitz der bildnerischen Einbildungskraft oder der Phantasie (ἐνθύμησις Act. 17,29), welche, wenn sie den Zusammenhang mit dem Geiste zerreisst, ein Tummelplatz wirrer und unedler Phantasmen wird, und nicht minder auch des Ahnungsvermögens, indem es hier ist, wo der Seele aus der verhüllten Tiefe der

1) s. über הָוָה (wov. הַוָּה) *hiare* und *inhiare* Hupf. zu Ps. 5,10.

Zukunft und überhaupt des Geheimnisses Ahnungen d. i. unmittelbare blitzartige oder lichtblickartige Wahrnehmungen aufgehn. In dem fünften Stadium ist die zur Geistesbildlichkeit hindurchgedrungene Seele dem ebendamit ihr eingebildeten Geistesinhalt empfangend und leidentlich zugekehrt; sie nimmt ihn wahr, sie reflectirt ihn fühlend, sie bewahrt das Wahrgenommene und Gefühlte — in dem allen ein treuer Spiegel des sich ihr abbildlich entfaltenden Geistes. Wahrnehmung, Gefühl, Gedächtniss haben hier ihren Sitz; denn Wahrnehmen und Fühlen (*sentire*) sind unzertrennlich und das Gedächtniss ist nichts als die Bewahrung des wahrnehmungs- und gefühlsweise Ueberkommenen. In dem sechsten Stadium bethätigt sich die Seele an diesem inhaltreichen Depositum, indem sie kraft des sich hier als Verstand erweisenden Nûs des ihr immanenten Geistes dasselbe scheidet und ordnet oder begrifflich schematisirt und in Tonbilder lautbarer Sprache übersetzt. In dem siebenten Stadium vollendet sich dann das geistesbildliche Wesen der Seele durch die organisirende Kraft der Weisheit.

Sonach lässt sich an unserer Anschauung von der Seele keins der Vermögen vermissen, die man gewöhnlich als seelische aufzählt. Ihre Aufeinanderfolge ist zwar eine andere als die gewöhnlich angenommene, aber auch eine genetischere; wir sehen eins aus dem andern sich stufengängig entwickeln. Man darf aber bei dem allen nicht vergessen, dass die Seele kein selbstbewusstes Fürsichsein hat; ihre Vermögen sind die Strahlenbrechungen des Geisteslichtes, sie ist was sie ist und als was sie sich bethätigt kraft persönlicher Verbundenheit mit dem personbildenden Geiste. Die sieben Seelenkräfte sind nicht die selbsteigenen Kräfte der Seele, sondern die seelischen Kräfte des Geistes selber, wie die „sieben Geister“ der Apokalypse die, so zu sagen, doxisch oder herrlichkeitsentfaltungsweise vermittelten Kräfte Gottes des Geistes und insbesondere seines Geistes sind. Der Verstand (בִּינָה, טַעַם *φρένες*, *σύνεσις*) ist eine seelisch vermittelte Bethätigungsweise der Vernunft (שֵׂכֶל, דַּעַת, *νοῦς*, *γνῶσις*) Iob 32, 8. 1 Chr. 22, 12. 2 Chr. 2, 11., und die Weisheit (חָכְמָה *σοφία*) ist eine seelisch vermittelte Bethätigungsweise der Geisteserkenntniss (דַּעַת, *γνῶσις*) im höchsten Sinne; denn wie Gott *γνῶσις* schon insofern hat als er sich selbst, den Dreieinigen, erkennt, *σοφία* aber in Bezug auf seine Doxa und die Welt; wie *γνῶσις* und *σοφία* Röm. 11, 33 sich so unterscheiden, dass jenes die Erkenntniss Gottes ist, vermöge welcher die Weltgeschichte mit

1) Es ist ein sehr richtiger Takt, nach welchem Luther (zwar nicht consequent, aber doch vorherrschend) בִּינָה, תְּבוּנָה *φρένες*, *σύνεσις* mit „Verstand“ und דַּעַת, שֵׂכֶל, *νοῦς* (*νόημα*), *λόγος*, *γνῶσις* mit „Vernunft“ übersetzt, vgl. bes. Spr. 18, 15. 19, 25. 21, 11.

allen ihren Windungen und Tiefen ihm ewig bewusst ist, dieses aber die Weisheit Gottes, vermöge welcher er der Weltgeschichte ihr Ziel gesetzt hat und die rechten Mittel ausersieht, sie diesem Ziele zuzuführen, der Entwurf und Inbegriff der οἰκονομία τοῦ μυστηρίου Eph. 3,9: so ist σοφία als Wesensvollendung der menschlichen Seele die in harmonischer Stimmung und Regierung aller ihrer Kräfte sich abbildlich spiegelnde Erkenntniss des Geistes selbst. Alle Weisheit, welche der geisthaften Seele eignet vermöge der Immanenz eines von Gott losgeketteten Geistes, ist ψυχική in verwerflichem Sinne Jac. 3,15 (vgl. dagegen Col. 1,9).

Die Seele hat jedoch nicht blos eine dem Geist, sie hat auch eine der Leiblichkeit und der Welt zugekehrte Seite. Ehe wir uns aber der Betrachtung dieser Seite des Seelenlebens zuwenden, haben wir auf einen wichtigen Einwand einzugehen. Nach der gewöhnlichen Ansicht verhält sich das Geistesleben zum Seelenleben wie dessen Blüthe, nach unserer Ansicht ist es dessen Wurzel. Der menschliche Entwickelungsgang scheint dieser Ansicht, zu der wir uns auf Grund der Schrift bekennen, zu widersprechen. Das ist's was wir zu prüfen verpflichtet sind.

Des dreifachen Lebens Anfang und Entwickelung.

§. 8.

Es ist der ganze Mensch, er ausnahmslos ganz, welcher überall wo die h. Schrift von dem Acte der Zeugung und Empfängniss redet z. B. Ps. 51,7 auf diesen den Anfang seines Daseins und also seines dreifachen Lebens zurückführt. Selbst die männliche oder weibliche Geschlechtlichkeit entscheidet sich nach der Schrift schon in diesem Momente des Anfangs Iob 3,3. Lc. 1,36.

Der Embryo heisst hebräisch גֹּלֶם Ps. 139,16. Bekanntlich liegt der Embryo nicht gerade, sondern so dass die Vorderfläche des Kopfes sich gegen die Bauchfläche neigt, die Extremitäten eingefaltet sind und alles möglichst zur Eiform zusammengeschoben ist. Der Israelit konnte das wissen infolge der damals in Kriegszeiten häufig vorkommenden Bloslegung des mütterlichen Leibes (בִּקַּע הָרוֹת 2 K. 8,12. 15,16. Am. 1, 13. Hos. 14,1). Ein bezeichnenderes Wort für den Embryo kann es gar nicht geben, als jenes von גָּלַם zusammenwickeln abgeleitete גֹּלֶם.[1]

Die Entwickelung des Embryo galt der israelitischen Weisheit als eins der grössten Geheimnisse. Wie du nicht weisst welches der Weg des Windes — sagt Koheleth 11,5 — wie Gebeine im Leibe der Schwangeren

1) Die LXX übersetzt ἀκατέργαστόν μου, Symmachus: ἀμόρφωτόν με. Im Talmudischen bedeutet גלם die ungestalte Masse, bes. das noch ungeformte Gefäss.

(wie du das Werden dieser zum Menschen nicht weisst), so kannst du nicht wissen das Werk Gottes welcher Alles wirket. „Ich weiss nicht — sagt in der Maccabäerzeit die Mutter der Sieben zu diesen ihren Kindern 2 M. 7, 22 s. — wie ihr in meinem Leibe zum Dasein gelangt seid, noch habe ich euch Geist und Leben gegeben und habe nicht eure Gliederung geordnet (*στοιχείωσιν διεϱύθμησα*).“ Zwei poetische Stellen der kanonischen Schrift reden ausführlicher von dieser geheimnissvollen Entwickelung. Wir übersetzen sie, zuerst V. 13—16 des Davidpsalms 139:

Denn du hast hervorgebracht meine Nieren,
Durchwobest mich im Leibe meiner Mutter.
Ein furchtbar Wunder wars — drob dank' ich dir;
Wunderbarlich sind deine Werke
Und meine Seele erkennt's gar wohl.

Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,
Da ich gewirkt ward im Geheimen,
Buntgestickt in Erdentiefen.

Als Embryo haben gesehn mich deine Augen
Und auf dein Buch wurden sie all geschrieben:
Die Zukunfttage, davon keiner da war.

Dann V. 8—12 (eine Strophe) aus Cap. 10 des Buches Iob:

Deine Hände haben mich geformt und ausgewirkt
Allzumal ringsum, und hast mich nun verschlungen!
Gedenke doch, dass wie Thon du ausgewirkt mich,
Und in Staub willst du mich wieder wandeln?
Hast du mich nicht wie Milch in Form gegossen
Und liessest wie Quarg mich gerinnen?
Mit Haut und Fleisch bekleidetest du mich
Und mit Knochen und Sehnen durchwobst du mich,
Leben und Gnade hast du mir erwiesen
Und deine Obhut schirmte meinen Odem.

Das Wichtigste in beiden Stellen ist uns dies dass der weibliche Uterus תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ genannt wird.[1] Er heisst so als geheime Werkstatt irdischen Ursprungs mit demselben Rückbezug auf die erste Entstehung des Menschenleibes aus Staub von der Erde, wie wenn Iob 1, 21 sagt: nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt werde ich dahin zurückkehren. Diese Rückbeziehung ist nach beiden Seiten hin ausgesprochen, wenn von Elihu einerseits Iob 33, 6 gesagt wird: Sieh ich bin gleichwie du selber Gottes, vom Thone abgekniffen bin auch ich, andererseits V. 4: Gottes Geist hat mich gemacht und des Allmächtigen Hauch

1) Schon Reuchlin erklärt in seinen *Rudimenta* (1506) kurz und gut: *contextus sum in inferioribus terrae id est in matrice.*

belebt mich. In der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich also nach der Anschauung der Schrift die Schöpfungsweise Adams.

Verhält es sich aber so, dass das uranfängliche Gewordensein der Typus alles folgenden ist, so ist im Hinblick auf Gen. 2, 7 nicht etwa mit Fr. Nasse[1] anzunehmen, dass das Kind bis zu seiner Geburt keine eigene Seele habe, sondern im Gegentheil hat man (obwohl es sich nicht aus Beobachtung beweissen lässt und den Augenschein gegen sich hat) die keimhafte Substanz, aus welcher der Mensch sich entwickelt, für ein Ineinander von Leib und Geist, vermittelt durch die vom Geiste ausgegangene Seele, zu halten. Verwerflich ist also 1) die Ansicht, das der Leib bis zu seinem ersten Anfang zurück das Gebilde der sich selbst verkörpernden Seele sei.[2] „Wenn wir annehmen — sagt K. Heyder[3] — dass Gott der Seele etwas von schöpferischer Kraft verliehen hat, durch welche sie ihre leibliche Erscheinung selbst bewirkt, und zwar so, dass sich ihr durch göttliche Veranstaltung schon vorher vorhandenes Stoffliches als Bedingung ihrer Wirkung darbietet, so meinen wir damit nicht in Widerspruch mit der heiligen Schrift zu treten.“ Zur Empfehlung dieser Meinung wird die Bemerkung vorausgeschickt, dass es überhaupt „nicht Zweck der Schrift sei, uns über das Problem der Verbindung von Leib und Seele wissenschaftliche Aufschlüsse zu geben.“ Aber wie dem auch sei, jedenfalls hat die Schrift über das Verhältniss der Seele zum Leibe eine Grundanschauung, die sie vom ersten Blatte bis zum letzten unverändert festhält, und diese Grundanschauung, die man ihr zu lassen, ist entschieden dualistisch. Dass sie nichtsdestoweniger die Verbindung von Leib und Seele als eine innige und wesentliche fasst, schmälert diese Entschiedenheit nicht. Der Schöpfungsbericht Gen. 2, 7., der allerdings einen andern Zweck hat, als wissenschaftliche Aufschlüsse zu geben, ist gerade diesem seinem andern Zwecke nach[4] der geflissentlichste Protest gegen den Monismus. Und wie in dieser Grundstelle, so betrachtet die Schrift durchweg Leib und Seele als besondere Schöpfungen Gottes und die Letztere nicht als das den Leib Hervorbringende, sondern nur als das ihn Belebende, wie auch die Thierseele sich selbst ihren Leib nicht angebildet hat[5], sondern die auf den göttlichen

1) In der Abh. von der Beseelung des Kindes, Zeitschr. für die Anthropologie 1824, 1 und 1825, 3. In beiden stützt sich der Verf. auf Gen. 2, 7.

2) So z. B. der Verf. der Seelenfreundlichen Briefe (1853) S. 57 und namentlich J. H. Fichte.

3) In seiner Anzeige der Wagnerschen Schrift über den Kampf um die Seele, Zeitschr. für Protest. 1857 S. 345. Ebenso urtheilt A. Zeller, Art. Irre in Ersch u. Grubers A. E.

4) s. darüber Drechsler in meinem Comm. über die Genesis (1860) S. 138.

5) So Keerl, Schöpfungsgeschichte S. 576 — 578.

Werderuf zugleich mit dem Leibe entstandene Setzung des schöpferischen Geistes ist. Indess unterscheidet sich die Entstehung des Kindes von der Entstehung des ersten Menschen dadurch, dass allerdings der Anfang der individualisirten Leiblichkeit mit dem Anfange der sie belebenden individuellen Seele schlechthin zusammenfällt, so dass der Embryo vom ersten Augenblick seines Gewordenseins keimhafte concrete Einheit von Leib und Seele ist. Und richtig ist es auch, dass die Seele von diesem ersten Augenblicke an ein mitwirksamer Factor der leiblichen Entwickelung ist, falsch aber 2) dass sie plastisches oder organisirendes Princip dieser Entwickelung[1] und der Leib nur die durch Anziehung der entsprechenden Stoffe aus der Naturwelt vermittelte Nachaussenbildung des innern Naturlebens der Seele sei.[2] Diese Ansicht ist nur eine andere Wendung der eben verworfenen, die sie zum productiven Princip macht. Denn wenn die Seele nach einer ihr inwohnenden Idee den stofflichen Anfang des Leibes zum kunstvoll gegliederten Organe ihrer selbst gestaltet, so ist sie die Schöpferin des Leibes, obwohl sie ihn nicht aus Nichts, sondern aus einem bildsamen Chaos hervorbringt. Auch das ist gegen die Schrift und widerlegt sich selbst. Es ist gegen die Schrift; denn, auf die Schöpfungsgeschichte Gen. 2, 7 gesehen, ist das kunstvolle Gebilde des Leibes eher als dessen Beseelung, und in der Entstehung des Kindes ist nach der Schrift der Leib ebenso wie damals Gottes Gebilde und die Seele ebenso wie damals Gottes Einhauch — ebenso, obwohl vermittelt durch die Zeugenden, indem in dem Zeugungsacte die schöpferischen Impulse des Uranfangs fortwirken. Es widerlegt sich aber auch selbst; denn fallen die Entstehung des Leibes und die Entstehung der Seele schlechthin zusammen, so dass keines von beiden eher ist als das andere, so ist der Leib gleich im ersten Momente seiner Individualisirung ein die Idee seiner Entwickelung präformativ in sich tragender Keim[3], ein גֹּלֶם d. i. Unentwickeltes, aber aus sich selbst Entwicklungsfähiges, er ist der Potenz nach schon alles was er weiterhin wird und die letzte treibende Ursache seiner Entfaltung ist nach der Schrift Gott, nicht die Seele. Um dies zu verstehen, muss man bedenken, dass die keimanfängliche Substanz des Leibes auch abgesehen von der Seele nicht schlechthin todte Masse ist. Sie hat schon Theil am organi-

1) So z. B. K. Ph. Fischer in seiner Anthropologie (1853), s. bes. §. 82.

2) Wörtlich so Schöberlein, Jahrbb. 1861 S. 47.

3) Wir wissen wohl was die moderne Psychologie so gern dagegen sagt: „Nichts als eine Phrase, Befriedigung vorspiegelnd, aber vor der zugreifenden Hand zerfliessend, ist es, wenn man sagt, es sei die im Ei enthaltene Idee des Geschöpfs, welche sich durch die Entwickelung bethätige, und diese Idee sei durch die Befruchtung erweckt", Bergmann-Leuckart, Vergleichende Anatomie und Physiologie 1855. S. 572. Freilich mit Händen lassen sich Ideen nicht greifen.

schen Naturleben, obwohl sie noch nicht individuell lebendig ist. Sie ist ja befruchtet vom Leben des Vaters, sie wurzelt im Leben der Mutter, sie ist von Kräften durchwoben, aus denen sich auch ohne Hinzunahme einer Seele ihre vegetative Entwicklung begreifen lässt. In der präformativen Idee dieser Entwicklung liegt es aber, dass die Leiblichkeit sich zum conformen Organe der Seele zu gestalten hat; die Seele ist also Ziel und Band und Halt dieses Werdens, sie ist das selbstlebendige Centrum, um welches alle Atome des Leibes sich gruppiren. Freilich wirkt sie auch auf dieses Werden ein, indem sie es nicht blos geschehen lässt, dass sich ein Leib gestalte, sondern dahin wirkt, dass sich ein ihr, dieser so und so bestimmten Seele, entsprechender Leib gestalte, indem sie also dem Werden des Leibes das Gepräge ihrer Individualität einbildet. Insofern ist sie wie Einheit des Zieles dieses Werdens, so auch Einheit seines Grundes, aber nicht absolut, sondern nur gewissermaassen.

Noch eine dritte Ansicht widerlegt sich von jener der Schrift gemäss anzunehmenden Aehnlichkeit des Zeugungsactes mit dem ursprünglichen Schöpfungsacte aus. Es ist nämlich 3) unter mannigfachen Modificationen oft und viel gelehrt worden, dass die an sich freie geistige Seele wie sie ihre reelle äussere Organisation (den Leib) gestalte, so weiterhin durch selbstthätige Beziehung zu dieser auch ihre ideelle geistige Natur oder innere Organisation entwickele, welche das Medium ihrer Selbstverwirklichung zum concreten Geiste oder zur geistigen Persönlichkeit ist.[1] Die menschliche Seele (hierin von der Thierseele sich unterscheidend) ist also gleich von vornherein geistig, aber nur der Potenz nach; der Geist wird erst actuell, indem die Seele diese Potenz verwirklicht und so sich selbst vollendet. Es ist das nicht allein die herrschende philosophische, sondern auch die theosophische Ansicht, obwohl letztere den Entwickelungsprocess nicht als physischen, sondern als ethischen betrachtet. Es gehört zu den Grundanschauungen J. Böhme's und seines grössten Auslegers Fr. Baader's, dass die Seele in dem Feuerleben des Vaters urständet, welches sowohl Verlangen nach Licht und Wesen als die Kraft zu beidem ist, dass ihr vom Sohne als dem Träger der Ideenwelt die Idee oder das Gottesbild menschlicher Bestimmung eingepflanzt ist und dass sie an dem Leibe die Wesenheit hat, welche durch den h. Geist, indem er jene Idee actualisirt und damit die Seele selbst pneumatisch macht, zu pneumatischer Ausgestaltung kommen soll.[2] Wir wollen es nicht verhehlen, sondern im Gegentheil der Wahrheit zu Liebe recht stark betonen, dass dies der Punkt ist, an welchem unsere Auffassung des Verhältnisses von Seele und Geist die

1) s. K. Ph. Fischer, Anthropologie §. 84.

2) s. J. Hamberger in dem 2. Anhange dieses Abschnitts.

schwerste und entscheidendste Probe zu bestehen hat. Hier liegt der Beweggrund, um deswillen ich mich erst nach langem Zögern entschlossen habe, dieses mein System biblischer Psychologie zum zweiten Male ausgehen zu lassen. Denn mag man die Entwickelung des Menschen unter natürlichen oder geistigen Gesichtspunkt stellen, so treten uns hier schwergewichtige Bedenken entgegen. Aber sie können mich doch nicht bestimmen meine Grundanschauung umzukehren. Da wir biblische Psychologie schreiben, so handelt sichs darum, ob die fragliche Grundanschauung biblisch ist, und dieser Grundlage getrösten wir uns auch jetzt noch.

Der Akt göttlichen Einhauchs Gen. 2, 7 wird von der Theosophie nicht als Begeistung gefasst, sondern als Entzündung der in dem Leibesgebilde vorhandenen Essentien der Seele und Weckung der Idea oder des Geistesbilds der Seele durch den h. Geist. Dieser ists der die Seele ins Leben ruft und die Idea in ihr offenbar macht, welche zunächst Gabe, zugleich aber Aufgabe ist, inwiefern die Seele sie nun in sich Gestalt gewinnen lassen und, wie Baader es ausdrückt, durch die Ingeburt der Idea als des Geistsamens zum Geiste werden soll. Aber das sind Gedanken, welche sich nicht aus dem biblischen Texte herauslesen lassen. Denn der Lebenshauch *nischmath chajim* ist ein Hauch Gottes, welcher nicht blos das und das im Leibesgebilde wirkt, sondern, wie Gen. 7, 22. Jes. 2, 22 u. a. St. zeigen, in den Menschen als bleibender Wesensbestandtheil desselben eingeht. Der Mensch ist hinfort lebendige Seele kraft des Lebensgeistes, mit welchem ihn Gott in einer über die Entstehung der Thiere erhabenen Weise begabt hat: er ist beseeltes Individuum und zugleich geistige Persönlichkeit. Die Beseelung ist die Folge der Begeistung und die Begeistung nicht erst das Entwickelungsziel der Beseelung. Das gottgewollte Entwikkelungsziel ist Durchgeistung d. i. geistige Durchwirkung des ganzen Wesensbestandes, nicht aber Auswirkung des Geistes selber. Die Verwirklichung der Idea ist nicht das Werden des Geistes selber, sondern die dem dreifaltigen Geiste unter Mitwirkung der sieben Kräfte der Seele gestellte Aufgabe. Im Geiste leuchtet das Licht auf, welches der Geburt des Sohnes entspricht. Das ganze dreifache Leben des Menschen hat die Bestimmung, aus seinem feurigen Grunde empor sich zu Lichtleben zu entwickeln. Der ganze Mensch soll ein Kind des Lichts werden, indem er ein Licht wird in dem Herrn, dem ewigen Lichte, welches das Licht der Welt geworden. Das ist die biblische Wahrheit der theosophischen Ansicht.

Die philosophische Ansicht von der Priorität der Seele und der erst nach und nach erfolgenden Selbstentwickelung derselben zum wirklichen (nicht blos dynamisch vorhandenen) Geiste hat jedenfalls insoweit die Erfahrung für sich, als der Mensch, wie auch die Schrift voraussetzt z. B.

Jes. 7, 16., erst mit vorschreitendem Wachsthum in den Stand intellectueller Selbstbestimmung eintritt. Dieser Stufengang ist ganz unläugbar und wir sind auch weit entfernt, dem Satze, dass die Seele sich zum Geiste entwickele, den umgekehrten Satz entgegen zu stellen, dass der Geist sich zur Seele entwickele. Nein, wir gestehen zu, dass wir der Erfahrung damit ins Angesicht schlügen. Diese Folgerung liegt aber auch gar nicht in unserer Prämisse, dass dem Geiste die Priorität im Verhältniss zur Seele zukommt. Denn wir behaupten diese Priorität mit Bezug auf die schöpferische Entstehung beider und ihre schöpfungsgemässe Stellung zu einander, nicht aber mit Bezug auf die Entwickelung des Menschen, welche, im Allgemeinen dem Schöpfungshergang folgend, von unten nach oben anhebt, um sich dann von oben nach unten zu vollenden. Was aus jener Prämisse mit Bezug auf die Entwickelung des Menschen hervorgeht ist nur dies, dass im ersten keimhaften Anfang desselben auch Geist und Seele keimhaft mitgesetzt sind, dass sie beide zumal nach und nach in Aktualität treten und dass das Seelenleben sich nicht entfaltet, ohne dass gleichzeitig im Hintergrunde desselben das Selbstbewusstsein des Geistes herandämmert und durch die Entfaltung hindurchdämmert. Die Schrift wenigstens weiss schlechterdings nichts von einer zu רוּחַ sich entwickelnden נֶפֶשׁ, von einer zu πνεῦμα werdenden ψυχή, setzt vielmehr voraus, dass mit dem Anfange embryonalen Leibeslebens zugleich der Anfang des Geistes- und Seelenlebens gegeben sei. Das menschliche Leben — sagt ein hierin mit uns übereinstimmiger Forscher[1] — umfasst drei Perioden der Entfaltung und Erziehung: die leibliche, psychische und geistige, deren Charakterzüge auch die Lebensalter der Kindheit, der Jugend und Männlichkeit vorwaltend bezeichnen. Keins von diesen Elementen ist in irgend einer Epoche des Lebens ganz abwesend, dem geistigen aber sind die andern nicht blos offenbar in der Zeit der grösseren Reife, sondern auch von Anfang her, nur verborgener, untergeordnet; in dem psychischen haben sie ihre natürliche Vermittelung und Wechselwirkung.

Denn wenn nach Lc. 1, 25 Johannes schon in Mutterleibe heiligen Geistes voll werden soll, so ist offenbar vorausgesetzt, dass die Leibesfrucht nicht allein Seele, sondern auch Geist hat, denn eben der menschliche Geist ist ja das Organ zur Aufnahme des göttlichen. Auch sonst verlegt die Schrift geheime Vorgänge, die vor allem den Geist betheiligen, in das Embryonalleben zurück, insb. Aussonderung und Heiligung zu hohem Berufe Jes. 49, 1. 5. Jer. 1, 5. Gal. 1, 15. Und sowohl gläubige Gottesliebe Ps. 22, 10f. 71, 6., als sich selbst verkehrende Abkehr von Gott Ps. 58, 4. Jes. 48, 8 werden wenigstens ohne Grenze in die Zeit

1) Windischmann in Fr. Nasse's Zeitschr. für d. Anthropologie 1823, 4. S. 382.

der Kindheit zurückdatirt, um von Gen. 25,22. Hos. 12,4. Lc. 1,41 zu schweigen. Es ist also unmöglich, dass die Schrift Geist und Seele im Kinde so unterscheide, dass jener nur als Potenz in dieser enthalten sei. Geist und Seele sind von Anfang in gleichmässiger Correlation vorhandene Factoren im Entwickelungsprocesse des Menschen. Wenn die Schrift scheinbar in Widerspruch damit sagt, dass der Anfang des Menschen psychisch und das Ziel seiner Entwickelung pneumatisch sei, so ist das von der auf Grund des physischen Bestandes sich vollziehen sollenden ethischen Entwickelung gemeint: der nächste Stand des Menschen ist der anerschaffene oder angeborene so und so bestimmter psychischer Unmittelbarkeit und aus diesem Stande soll er in den selbstvermittelten geistlichen alles bis zu den äussersten Enden der Leiblichkeit durchwaltender Selbstbestimmung übergehen.

Wir stehen hier vor einem Räthsel, welches aber gleich gross ist, mag man annehmen dass die Seele das Selbstabbild des Geistes, oder dass der Geist die Akme der Seele sei. In beiden Fällen ist es räthselhaft, dass das Dasein des Geistes, dem es wesentlich ist sich seiner selbst bewusst zu sein, mit einem Zustande des Unbewusstseins anhebt. Denn das actuelle und reflexe Erkennen, insbes. das Erkennen seiner selbst, beginnt, wie die Wahrnehmung des Sonnenlichts, erst nach der Geburt Koh. 6,3—5. Wie ist es möglich — so fragt man sich — dass der werdende Mensch schon Geist hat, ohne noch Selbstbewusstsein zu haben? Persönlichkeit ist, wie Philippi mit Bezug auf diese Frage lehrt, ein dem Selbstbewusstsein und der freien Selbstbestimmung zu Grunde Liegendes, etwas Tieferes, das eigentliche innere Wesen, welches in jenen beiden Erscheinungsformen sich spiegelt, jene geistige Ichheit, deren sich der Mensch in seinem Selbstbewusstsein bewusst wird und die er in seiner Selbstbestimmung nach aussen hinaussetzt, wie sich an dem Kinde zeigt, in welchem die Ichheit schon keimhaft vorhanden ist und doch erst später sich im Bewusstsein und in der Freiheit entfaltet.[1] Die Sache ist richtig, obwohl ihre Bezeichnung sich beanstanden lässt. Diese Ichheit ist die persönlich angelegte, aber noch nicht persönlich thätige Individualität des Menschen, welche nicht sowohl das Wesen als vielmehr der Möglichkeitsgrund des Selbstbewusstseins und der Freiheit ist, oder noch deutlicher und bestimmter: diese Ichheit ist der Menschengeist selbst, welchem Selbstbewusstsein und Freiheit schon potentiell eignen, ehe sie energisch werden. Der Menschengeist ist also ein selbstbewusster, ehe der Mensch sich sein selbst bewusst wird. Das ist eben das Räthsel. Aber das Räthsel ist eine Thatsache, die nicht anders sein konnte. Sollten Geist und Leib eine *unio personalis* ein-

1) Glaubenslehre 2, 144 s.

gehen, so war es unerlässlich, dass der Geist gleichem Entwickelungsgesetze mit dem Leibe unterworfen würde. Wie das möglich war, lässt sich ahnen, wenn man bedenkt, dass (wie wir gezeigt haben) Basis des Geistes und Seelenlebens nicht die Erkenntniss, sondern der Wille ist, aber begreifen lässt sichs so wenig, als die noch unendlich geheimnissvollere *unio personalis* göttlichen und menschlichen Wesens in Christo. Die Wirklichkeit dieses Unbegreiflichen erfahren wir tagtäglich an uns selber. Denn es giebt der normalen und abnormen Zustände gar viele, in welchen der menschliche Geist zurückversetzt ist in jenen Zustand des Unbewusstseins oder gebundenen Bewusstseins, womit sein Dasein angehoben. Und wie er selbst von Dunkel zu Licht emporgedrungen, so hat er (sich selber hierin ein Zeugniss seiner Bedingtheit) auch jetzt noch eine dunkle Tiefe, in welcher alles Grosse was er hervorbringt, ehe es ans Licht geboren wird, embryonisch zu reifen pflegt.[1]

Stehen aber Geist und Seele in unzertrennlichem ursächlichem Zusammenhange und sind die geistigen Functionen der Seele die Strahlungen des Geistes selber, so muss die Entwickelung des Geistes in ihrem normalen Vollzuge mit der der Seele nothwendigerweise gleichen Schritt halten, und der Fortschritt des Geistes muss zugleich Fortschritt der Seele sein. So ist es auch wirklich. Von dem normal sich entwickelnden Kinde sagt die Schrift *κραταιοῦσθαι πνεύματι* Lc. 1, 80 vgl. 2, 40, 52.; man fühlt leicht, wie fast unsagbar *κραταιοῦσθαι ψυχῇ* ist, deshalb nämlich, weil dieses in jenem mitenthalten ist und besonders ausgedrückt den Schein hätte, ein Erstarken der Seele im Unterschiede vom Geiste, also eine Fehlentwickelung zu besagen. Dass übrigens schon bei Kindern und gerade bei ihnen eine bestimmungsgemässe Entwickelung der drei Geistesthätigkeiten möglich ist, wird Niemand bezweifeln, der sich erinnert dass die Geheimnisse des Reichs gerade den Unmündigen *νηπίοις* offenbart sind Mt. 11, 25 und dass Gott *τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου* erwählt hat, um die Weisen zuschanden zu machen 1 Cor. 1, 27 vgl. Ps. 8, 3. Gerade im Kinde, dem rechterzogenen nämlich, kommt der Geist zu der seinem aus Gott stam-

1) Diese neben dem bewussten Seelenleben immer noch fortbestehende Region des Unbewusstseins hat C. Gust. Carus in seinem „Psyche" betitelten Werke vortrefflich dargestellt. Auch in dem Werke „Schädel, Hirn und Seele" (1854) von E. Huschke finden sich hieher gehörige tiefgeschöpfte Beobachtungen. „In unserem Geiste — lesen wir S. 186 — ist beständig Dunkel, Halbdunkel und Hell thätig, und während das Helle wieder in Dunkelheit versinkt, arbeitet sich ein Dunkles herauf zum Tage des Bewusstseins." Ebenso J. H. Fichte und bes. Fechner in seiner Psychophysik (2 Bdd. 1860) in welcher er mit Herbartscher Anwendung der Mathematik auf die Psychologie den wellenartigen Wechsel von Bewusstsein und Unbewusstsein gesetzlich zu ergründen sucht.

menden Liebewesen entsprechendsten ersten Entfaltung, und die Seele des Kindes, welche noch nicht von den finstern Schatten der Sinnlichkeit getrübt und noch nicht von der Zaubergewalt der Leidenschaften durchwühlt wird, ist der stille klare liebliche Spiegel jenes Erstlingslebens des Geistes.

In dem Anfange und Fortgange des dreifachen Lebens des Menschen liegt also, näher besehen, kein Gegenbeweis gegen unsere in Gen. 2, 7 begründete Ansicht von der Priorität des Geistes im Verhältniss zur Seele. Unbeirrt in unserer Ansicht können wir zur Betrachtung der dem Leibe und der Welt zugekehrten Seite der Seele schreiten, nachdem wir die dem Geiste zugekehrte Seite bereits näher betrachtet haben.

Die Doppelseite der Seele.

§. 9.

Wie Gott, so hat jeder Geist seine Doxa, aber nicht jede Doxa heisst נֶפֶשׁ. Die Schrift redet nirgends von Seelen der Engel und nur anthropomorphisch von einer Seele Gottes.[1] Denn נֶפֶשׁ ist immer nur die Doxa des mit einem materiellen Leibe geeinten Geistes. Der Mensch hat eine Seele und das Thier hat eine Seele. Die Seele des Thieres ist der individualisirte Aushauch des Gesammtnaturgeistes, die Seele des Menschen der Selbstaushauch seines persönlichen Geistes. Immer sind es in Leibern

1) *Ex ea istud* (*scil. esse Dei animam*) *significatione commemorari solitum est, qua et manus et oculi et digiti et brachium et cor incorporali Deo connumerantur*. So ganz richtig Hilarius *de trinitate* X, 58. Beidâwi zum Koran bemerkt, Gott habe *ruach*, aber nicht *nefs*; wenn also zu Gott gesagt werde: „nicht ist in meiner Seele was in deiner Seele", so sei das مشاكلة (eine rhetorische Figur, ähnlich dem Zeugma), wie wenn z. B. der Eine der eine Hütte hat zu dem Andern der ein Schloss hat sagt: Ich befinde mich ebenso wohl in meiner Hütte, wie du in deiner Hütte. — Wo die h. Schrift anthropomorphisch von einer Seele Gottes redet, kommt des Menschen auf Gott übergetragene Seele als die Mitte und das Band des geistleiblichen Wesensbestandes in Betracht. Gott schwört „bei seiner Seele" d. h. bei seinem eigensten Selbst; Gottes „Seele" hasst das und das (Ps. 11, 5. Jes. 1, 14) oder stösst es als widerwärtig ab (Lev. 26, 11. 30. Jer. 14, 19) oder thut strafend sich selber Genüge (Jer. 5, 9), d. h. Er selbst in der tiefsten Innerlichkeit und in dem ganzen Umfange seines Wesens. Nur einmal wird gesagt, dass Gottes „Seele" Wohlgefallen hat, näml. an seinem Knechte Jes. 42, 1 (Mt. 12, 18 εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου); auch hier ist Seele s. v. a. die tiefinnerste und den ganzen Wesensbestand befassende Selbstheit. Origenes *de princ.* 2, 5 vermuthet, dass der Sohn Gottes, der Gottes Wort und Weisheit ist, *anima Dei* genannt werde. Aber das ist unhaltbar und es gibt überhaupt nur eine einzige Stelle, in welcher Seele Gottes s. v. a. Name Gottes und also sinnverwandt mit Doxa Gottes, näml. Ps. 24, 4., worüber oben II, 4 gegen Ende die Rede gewesen ist.

lebende Wesen, denen die Schrift נְפָשׁוֹת zuspricht. Hinsichtlich solcher heisst Gott אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר Num. 16, 22. 27, 16 und hinsichtlich solcher sagt er Ez. 18, 4 (vgl. Iob 12, 10): הֵן כָּל־הַנְּפָשׁוֹת לִי הֵנָּה. Es liegt also im Begriffe von נֶפֶשׁ dass sie incarnirte Geistesdoxa, dass sie geistesbildliches Leibeslebensprincip ist. Sie ist ihrem Wesen nach doppelseitig;[1] denn einerseits offenbart sich in ihr der Geist vor sich selber, andererseits vermittelt er durch sie die Einheit, zu welcher er mit der Leiblichkeit zusammengegeben ist.

Wie eine Wechselwirkung zwischen Geist und Leib möglich sei, das ist eine Frage von schon sehr alter und bis in die neueste Zeit sich erstreckender Geschichte. Wir erinnern an die vielbesprochenen Annahmen eines physischen Influx (begründet von Thomas Aquinas), einer göttlichen Assistenz (des sogen. Occasionalismus des Cartesius: *Deum occasione animae in corpus agere et vice versa*), eines nur veranlassenden gelegenheitgebenden Aufeinanderwirkens (des Occasionalismus als *systema causarum occasionalium* von Malebranche und de la Forge), und eines *parallelismus inter corpus et animam* vermöge einer von Gott prästabilirten Harmonie (Leibnitz), so wie an die neueren angestrengten Versuche, den Graben entweder durch Idealisirung der Materie oder durch Materialisirung des Geistes auszufüllen. Selbst schriftgläubige Forscher haben sich nicht anders zu helfen gewusst, als so dass sie entweder den Geist als das letzte Glied in dem fortschreitenden Centralisationsprocesse der Materie und als solches für den machtfreien Gegensatz derselben ansahen,[2] oder so dass sie Geist und Leib für zwei nur wie Raum und Zeit, Form und Gesetz, Empfindbarkeit und Empfindung verschiedene Erscheinungsweisen Einer Kraft oder Eines Lebens erklärten,[3] oder so dass sie irgendwie anders das letzt Seiende (*τὸ ὑποκείμενον*) in Geist und Materie als wesentlich Einunddasselbe zu begreifen suchten.[4]

Die Antwort der Schrift ist keine von den allen. Wenn Gott, welcher Geist ist, die Materie geschaffen und wenn der Geist Gottes, wie wir auf dem ersten Blatte der Schrift lesen, die Materie belebt und gestaltet hat, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass der aus Gott stammende geschöpfliche Geist eine der Schöpfermacht Gottes und seines Geistes vergleich-

1) Die Seele — sagt Haussmann in seiner biblischen Lehre vom Menschen (1848) kurz und gut — ist ein Doppel- und Mittelwesen, Fleisches- und Geistesseele in Einem.

2) Rothe, Ethik 1, 170.

3) Heinroth, Psychologie S. 264.

4) So v. Schaden in seiner Schrift über die Hauptfrage der Psychologie für die Gegenwart (1849), wonach die Kraft der Ausdehnung jenes gemeinsame Substrat ist.

bare Machtwirksamkeit auf die Materie ausüben können wird. Es liegt ja in seinem Wesen, dass er der Materie übergeordnet ist, und in seiner Bestimmung, die Materie zu durchwirken und zu durchdringen. Und eine unübersteigbare Kluft ist zwischen beiden nicht, denn obgleich Gegensätze, sind sie doch um der Einheit ihres letzten Grundes willen keine absoluten Gegensätze[1], so wenig dass der Siracide in ganz schriftgemässem Sinne den ganz pantheistisch klingenden Satz aussprechen kann *τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός* Sir. 43, 27. Die Kräfte des Geistes wie der Materie haben gleicherweise die Selbstgegenwart Gottes in allem Geschaffenen zum tragenden Hintergrunde Jer. 23, 24. Alles Leben, das individuelle wie das universale, hat zum Entstehungs- und Bestehungsgrunde, zur Wurzel und zum Bande Gottes *λόγος* Sir. 43, 26 und Gottes *πνεῦμα* Weish. 1, 7. 12, 1. Es bedarf also nicht einer prästabilirten Harmonie. Es lebt und webt und besteht Alles, einheitlich verbunden und gegenseitig auf sich bezogen, in Einem Elemente — *ἐν αὐτῷ* Act. 17, 28. „Wie ein Heer von seinem Feldherrn organisirt und nach seinem Schlachtplan aufgestellt wird — sagt ein auf der Höhe gegenwärtiger wissenschaftlicher Naturerkenntniss stehender theologischer Forscher — so schaaren sich die Sternenheere und die Atomengruppen nach dem Willen des Einen ewigen Geistes. Dieser schaffende und ordnende Geist durchdringt alle Zellen, erzeugt und regiert den Flug aller Arbeitsbienen nach dem ewigen Zweck des Ganzen. Ueberall in der Natur stehen die relativen Gegensätze in dem innigsten Wechselverkehr mittelst ihres höheren einheitlichen Wesens. Was in den entgegengesetzten Elementen der Voltaischen Säule den galvanischen Strom erzeugt, was durch die Berührung feuchter ungleichartiger Theile dem elektrischen Aal die lebendige Waffe gibt, was die Magnetnadel nach Norden lenkt: ebendasselbe Schöpfungsprincip ordnet und beherrscht das ganze Weltgebäude, schafft und belebt die organische Zelle, vermittelt den Verkehr zwischen Geist und Materie, den Zusammenhang zwischen Seele und Leib. Ueberall beherrscht die innere Lebenseinheit des grösseren Systems alle zum Ganzen gehörigen Theile.“[2] Ueber dem Stoff stehet die Kraft als der Stoff der Stoffe, und über der Kraft stehet das Leben als die Kraft der Kräfte, und über dem Leben stehet der Geist als das Leben des Lebens, und über allen Geistern stehet Gott als der Geist der Geister,

1) Es ist wahr (wie wir schon Abschn. II §. 4 bestätigt haben) was von E. Harless, Grenzen u. Grenzgebiete der physiol. Forschung S. 27 gesagt wird: „Die Einheit des Grundes aller Dinge verlangt eine Homogenität der Dinge unter einander, und damit ist die Möglichkeit ihrer substantiellen Aufeinanderwirkung gegeben.“

2) Böhner (Pfarrer in Dietlikon bei Zürich) in seinem Werke: Naturforschung und Kulturleben (1858) S. 216.

und für das Räthsel der Wechselwirkung aller Dinge gibt es keine Lösung, als diese Alles wirkende und durchwirkende oberste Monas, welche alle Gegensätze in sich und durch sich einigt und im Menschen mikrokosmisch geeinigt hat, wie sie auch selbst an sich schon keine Monas im Sinne der Monadenlehre, sondern die absolute Einheit unterschiedlichen und unendlich mannigfaltigen Lebens ist.

Die Wechselwirkung des Geistes und der Materie erklärt sich also einerseits aus dem Ursprunge und der Bestimmung des Geistes, andererseits aus dem gemeinschaftlichen Sein in Gott, welches alle Dinge systematisch (Col. 1, 17) zusammenschliesst. Die Einwirkung der Materie auf den Geist ist aber wesentlich anderer Art, als die Einwirkung des Geistes auf die Materie. Der Geist wirkt auf die Materie kraft bewussten Wollens, die Materie aber wirkt auf den Geist, indem er sie zum Gegenstand seiner Kenntnissnahme macht, was er kraft seiner Erhabenheit über sie vermag Ps. 94, 9., und sie auf sich wirken lässt. Es ist in der Materie kein den Willen des Geistes übermögender Wille, sondern die Materie wird dem Geiste in seinem eigenen Lichte offenbar, wie wenn z. B. der Schöpfungsbericht וַיַּרְא von Gott sagt, und die Eindrücke, welche die ihm offenbare auf ihn macht, sind Empfindungen, Gedanken, Entschliessungen, zu welchen er infolge dessen sich selbst bestimmt, wie wenn z. B. Ps. 104, 31 sagt, dass Gott sich freue seiner Werke, oder wenn nach Gen. 6, 2 die Menschentöchter ein Gegenstand des Reizes zur Sünde für die Gottessöhne wurden. Die Materie mit ihren Kräften ist unvermögend, in den Bereich des Geistes hinüberzuwirken. Indem aber der Geist diesen oder jenen materiellen Sachverhalt in sein Bewusstsein aufnimmt oder mit seinem Bewusstsein in ihn eingeht, kann er das Bewusste zu einem seine drei Grundkräfte bewegenden Impulse werden lassen. Kurz, die Materie hat keine Macht über den Geist als nur insoweit er selbst sie dazu macht, denn er ist die Macht über die Materie.

Wir haben aber bis hieher nur das Verhältniss der Materie zu dem Geist als solchem ins Auge gefasst. Im Menschen ist es anders. In ihm sind Geist und Materie zu einer persönlichen Einheit zusammengegeben, vermöge welcher der Geist nicht allein, wie wir §. 8 sahen, unter das Gesetz der natürlichen Entwickelung gethan, sondern auch vielfach in einer seiner Spontaneität entrückten Weise von der Materie bedingt ist. Erst hier eigentlich wird das Verhältniss von Geist und Materie zu einem für uns dicht verschleierten Geheimniss, und Augustin hat ganz Recht, dass dieses Geheimniss um nichts minder gross, ja wo möglich noch grösser sei, als die persönliche Vereinigung Gottes und des Menschen in Christo.[1] Wir

1) Gangauf, Psychologie des h. Augustinus S. 308 s. Thomasius, Dogmatik 2, 63.

dürfen nun zwar nicht vergessen, dass uns der gegenwärtige Bestand des Menschen eine Bedingtheit des Geistes durch die Materie darstellt, welche ein jämmerliches Zerrbild des ursprünglichen Verhältnisses ist. Aber auch abgesehen davon sind Geist und Materie in dem Menschen dergestalt verschränkt, dass der Geist durch die Materie beschränkt ist, denn Entwickelung und Schranke, deren allmälige Ueberwindung erstere ist, sind ja unzertrennlich. Wie haben wir uns diese Bedingtheit des Geistes durch die Materie im Menschen zu erklären? Die h. Schrift gibt uns den Aufschluss darüber, an welchem wir uns genügen lassen können. Sie erklärt uns das Unbegreifliche nicht physikalisch, wohl aber aus Gottes Plane.[1] Sie lehrt uns, dass der Leib Gottes Gebilde ist und dass Gott den Geist unter die Bedingnisse dieses Leibes gestellt hat, damit er sich in fortschreitender Erstarkung als Macht über die Materie erweise. Es ist das die ihm beschiedene Aufgabe, deren Wichtigkeit im Zusammenhange des Weltganzen und der Weltgeschichte wir kennen. Diese gegenwärtige crasse Materialität ist keine ursprüngliche Schöpfung Gottes. Sie ist durch Verkehrung dieser entstanden (s. Abschn. II §. 1). Der Mensch ist bestimmt, diese Verkehrung zu überwinden. Zu diesem Zwecke ist der Geist des Menschen in diese crasse Materie versenkt, dass er sie wieder zu dem verlorenen Stande und dessen Vollendung emporbringe, was aber, da auch er ihr anheimfiel, nicht anders geschehen konnte, als dadurch dass der Logos selbst Fleisch ward.

Die Schrift lüftet uns also das Geheimniss wenigstens insofern, als sie uns den erlösungsgeschichtlichen Grund des physikalisch Unbegreiflichen zu erkennen gibt. Auf jene Berufsbestimmung hin ist der Mensch geschaffen und zwar *εἰς ψυχὴν ζῶσαν*. Die Seele ist das Band zwischen Geist und Materie im Menschen, wie er selbst als Einheit beider das Band alles Geschaffenen ist. Nur im Menschen sind Geist und Materie zu Einem in gegenseitiger Wechselwirkung stehenden individuellen Leben verbunden, und das diese Wechselwirkung Vermittelnde ist die Seele, welche nur im Menschen individuelle Erscheinung eines individuellen Geistes, in der Thierwelt dagegen die individuelle Erscheinung des sie durchwaltenden allgemeinen Geistes ist. Die Seele ist nun zwar nicht minder immateriell als der Geist, aber doch durch den Zweck ihrer Existenz näher und

Andererseits ist neuerdings von Lotze mit vollem Rechte behauptet worden, dass „in der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele durchaus kein grösseres Räthsel liegt, als in irgend einem andern Beispiele der Causalität, und dass nur die Einbildung, bei diesem andern mehr zu wissen, die Verwunderung erzeugt hat, dass man hier nichts weiss."

1) So z. B. auch Gregor von Nyssa bei Möller a. a. O. S. 33.

unmittelbarer, als er, auf die Materie bezogen.[1] Sie ist, so zu sagen, das Aeussere des Geistes, wodurch er der Aeusserlichkeit des Leibes persönlich geeinigt ist. Sie ist das ihm, dem *speculator*, die *spectra* der Aussenwelt zuführende *speculum* oder auch, wie sich mit Augustin sagen lässt, *specula mentis*, die Warte von wo der Geist ausschaut und zu schauen bekommt. Sie ist der Spiegel des Geistes in zwiefacher Beziehung: sowohl inwiefern der Geist sich in ihr wieder spiegelt als inwiefern die Aussenwelt sich für den Geist in ihr spiegelt. Ausser dieser Einen Seele hat der Mensch keine andere. Sie ist es, unter welcher die in dem Leibe wirksamen Naturkräfte zu einheitlichem Leben befasst sind. Eine besondere Fleischesseele gibt es nicht und der hypothetische Nervenäther, wenn es einen solchen gibt, ist keine Seele.[2] Der Mensch besteht nur aus drei wesentlichen Bestandtheilen, welche die lateinische Sprache treffend mit dem Masculinum *animus*, dem Femininum *anima* und dem Neutrum *corpus* bezeichnet. Der Geist belebt den Leib, indem er ihn beseelt. Wie Gott, der ewig Dreieinige, sich in ewiger Doxa offenbart, um die Ewigkeit zu erfüllen und zu seinem Himmel zu gestalten, und wie er innerhalb der Geschichte seine Doxa herniederlässt, um den Tempel Israels zu erfüllen, und wie zuletzt die ganze Erde zum Gefässe und Reflexe dieser Doxa werden soll (Jes. 6, 3 vgl. Ez. 43, 2): so ist die menschliche Seele die kraft schöpferischen Impulses vom menschlichen Geiste zu dem Zwecke, den Leib als sein Haus zu erfüllen und ihn in den Bereich des Geisteslebens zu verschlingen,[3] ausgegangene Doxa. Die Dreiheit der Grundkräfte des

1) E. Harless a. a. O. S. 26 eifert gegen diejenigen, welche von der unrichtigen Voraussetzung eines spezifischen Gegensatzes zwischen Geist und Materie ausgehend diesen Gegensatz durch ein eingeflicktes Phantom, das weder Fisch noch Fleisch ist, ausgleichen wollen. Unsere biblisch-psychologische Anschauung trifft das nicht, denn 1) scheiden wir zwar Geist und Materie spezifisch, anerkennen jedoch eine in der Einheit ihres letzten Grundes begründete Homogenität beider; 2) flicken wir die Psyche nicht zwischen Geist und Leib als ein Drittes ein, sondern sie gilt uns als Phänomen des Geistes selber, und 3) auf die Frage, ob sie auf die Seite des Geistes oder der Materie gehöre, geben wir die bestimmte Antwort, dass sie kein Zwitterding, sondern geistigen Wesens ist. Die Abh. von E. Harless über den Apparat des Willens, Zeitschr. für Philosophie 1861, 1., begünstigt diese unsere Unterscheidung. Denn das Nervensystem, welches von aussen erregt wird, hat doch die Psyche, in welcher die Erregung zum Empfindungsreflexe wird, zum Hintergrunde und die Psyche hinwieder hat zum Hintergrunde den selbstbewussten Geist, welchem sie die Empfindungen zuführt und welcher die psychisch vermittelten Vorstellungen (Wahrnehmungsbilder und Bewegungsreize) mit dem Lichte des Gedankens und der Freiheit des Willens beherrscht.

2) v. Rudloff (Lehre vom Menschen S. 90 u. a.) hält den Nervengeist für die *anima*, das Princip des animalen Lebens.

3) Göschel (Letzte Dinge S. 181) nennt das treffend Personation: „Die im Selbst-

Geistes entfaltet sich hier kraft schöpferischer Einrichtung zu einem Siebent von Kräften, mittelst derer der Geist Besitz vom Leibe ergreift und sein seelisches Abbild auch auf diesen fortpflanzt. Wie die sieben Geister Gottes einerseits Gotte zugekehrt sind als der siebenfache herrliche Spiegel seines dreifaltigen Wesens, andererseits der Welt als die den Process der herrlichen Verwirklichung der Weltidee vermittelnden Mächte: so sind die sieben Seelengeister oder Seelenkräfte einerseits dem Geiste zugekehrt als der siebenfache herrliche Spiegel seines gottesbildlich dreifaltigen Wesens, andererseits dem Leibe als die den Process seiner Eineignung in das Leben des Geistes oder, kürzer gesagt, seiner Vergeistigung vermittelnden Mächte; denn der Leib kann pneumatisch werden, weil Materie und Geist nur relative Gegensätze sind, nicht absolute. Die Seele ist das doppelseitige Mittelwesen, welches beide verbindet, wie der siebenfarbige Regenbogen, entstanden aus der Wirkung der Sonne auf das dunkle Gewölk, die Willigkeit des Himmlischen, das Irdische zu durchwirken, versinnbildet und der Sage nach die Brücke (ἶρις von εἴρειν) ist zwischen Himmel und Erde.

Ich meine, dass damit ein tieferer Blick in den Wesensbestand des Menschen gethan ist als wenn Philo die im Sinne Plato's als dreitheilig angesehene Seele (λόγος, θυμός, ἐπιθυμία) als „Abglanz des seligen dreimal seligen Wesens der Gottheit" ansieht (2,356), oder wenn Augustin (*de symbolo*) sagt: *Homo habet tres partes, spiritum animam et corpus, itaque homo est imago SS. Trinitatis* (obwohl er anderwärts die Abbildlichkeit auf die drei Grundkräfte der Geistseele beschränkt), und wenn Neuere in Gemässheit dieses Trugschlusses annehmen, dass der Leib entweder dem h. Geiste[1] oder dem Sohne[2] entspreche. Beide Ansichten sind Monstra. Dass

bewusstsein des Geistes wurzelnde Persönlichkeit ist am Menschen das Princip der Entwickelung, denn der Process der Entwickelung besteht wesentlich in fortschreitender Durchdringung und Personation des gesammten Organismus." Schon Augustin gebraucht *personare* ähnlich, wenn er z. B. sagt: *Deus est qui nos personat.*

1) J. F. v. Meyer, Glaubenslehre S. 71 s. und ebenso früher Göschel, in ganz eigenthümlicher Weise v. Rudloff (Lehre vom Menschen S. 102), welcher Geist, Seele und Nefesch (= Nervengeist) in abbildliches Verhältniss zu Vater, Sohn und h. Geiste stellt. Auch Witt zieht den Nervengeist in die Parallele herein, indem er S. 138 bemerkt, dass wenn Etwas im Menschen der göttlichen Doxa entspreche, dies nicht die Seele, sondern vielmehr der Nervengeist sei (*så vore det väl snarare nervanden*).

2) So der Verf. der Schrift: Der Mensch nach Geist, Seele und Leib dargestellt. Düsselthal 1844. Und ebenso (Seele Abbild des Vaters, Leib Abbild des Sohnes, Geist Abbild des h. Geistes) Zöckler, Naturtheologie 1 (1860), 727 ss., wo S. 739 s. auch ältere Vertreter dieser Auffassung des Verhältnisses genannt sind, unter die aber J. Böhme nur nach gänzlich missverstandenen Aeusserungen gerechnet wird. Der Leib

der menschliche Leib einer der drei trinitarischen Personen abbildlich entspreche, ist an sich schon eine gottesunwürdige Vorstellung. Wenn wir dagegen sagen: Geist, Seele und Leib verhalten sich wie Gott, Doxa und Welt, so wahren wir damit ebenso Gottes überweltliche Geistigkeit als des Menschen Gottesbildlichkeit und eng damit zusammenhängende mikrokosmische Weltstellung. Denn die Gottesbildlichkeit des Menschen besteht nicht blos darin, dass Gottes Wesen, sondern auch darin dass Gottes Beziehung zur Welt sich in ihm abbildet. Wie es das Entwickelungsziel der Welt ist, dass der Dreimalheilige sie soweit es die geschöpfliche Schranke zulässt sich verähnliche, indem er sie mit seiner Doxa erfüllt: so ist es das Entwickelungsziel der Leiblichkeit, dass der das Bild und die Idee des Dreimalheiligen in sich tragende Geist sie soweit es die zwischen Materie und Geist gezogene Grenze zulässt sich verähnliche, indem er sie mittelst der Seele in seinen Bereich aufnimmt und ihr die volle Wirklichkeit seines Gottesbildes aufprägt. Das ist die schriftgemässe Gleichung. Zwischen ihren beiden Gliedern besteht nach der Schrift sogar das engste causale Verhältniss. Denn in dem Maasse als der Leib des Menschen der Wiederschein der geistesbildlichen Seele wird, wird auch die Welt der Wiederschein der gottesbildlichen Doxa. Die Verklärung der Welt hat ihren Ausgangsort in der Verklärung des menschlichen Leibes. Dieser ist nicht allein auf seine Zusammensetzung gesehen ein Mikrokosmos;[1] er ist es auch als nächstes Objekt des Weltberufes des Menschen und als das geschichtliche Centrum, auf welches hin der Kreis des Makrokosmos gezogen ist, denn die Menschengeschichte ist nach biblischer Grundanschauung das Herz der Weltgeschichte. In ihr entscheidet sich die Zukunft des Himmels und der Erde.

Ist aber der Leib als Mikrokosmos und in ihm die Welt als Makrokosmos pneumatisch zu werden bestimmt, so wird sich nun nachweisen lassen müssen, wie die Seele, welche in dem Siebent ihrer Kräfte das Wesen des Geistes spiegelt, an dem Leibe ein diesem Siebent conformes Organ besitzt, mittelst dessen sie sich selbst und mittelbar den Geist zur lebendigen Erscheinung bringen kann.

ist bei J. Böhme Abbild der durch den Geist ausgewirkten Wesenheit, welche die Wohnung, den Umschluss und gleichsam Leib des Ternars bildet. Das Emblem dafür ist  .

1) Jenachdem man κόσμος als Gesammtheit alles Geschaffenen oder (wie Gal. 4, 3. Col. 2, 8. 20. Hebr. 9, 1) als Gesammtheit alles Materiellen fasst, kann man den Menschen oder auch nur den Leib des Menschen Mikrokosmos nennen. Beides ist sachlich wie sprachlich schriftgemäss.

Der Leib als siebenfältiges Selbstdarstellungsmittel der Seele.

§. 10.

Es ist wahr, was Thomasius[1] in Anschluss an Harless und Hofmann sagt, dass die Schrift keine Naturlehre vom Menschen zu geben die Absicht hat. Ebendeshalb ist die biblische Psychologie keine Naturlehre von der Seele des Menschen. Aber da die Schrift den Menschen nicht blos unter dem Gesichtspunkt der Erlösung, sondern auch der Schöpfung betrachtet und ihre Heilslehren mit einigen constanten und grundleglichen Naturbetrachtungen des menschlichen Wesens unauflöslich zusammenflicht,[2] so enthält sie auch reichen auf Naturerkenntniss der menschlichen Seele bezüglichen Stoff, obwol diese Naturerkenntniss ihr nicht Zweck, sondern nur Mittel zu ihrem Heilszweck ist. Und auch dieser die Natur und das natürliche Leben der Seele betreffende Stoff fällt in den Bereich der psychologischen Aufgabe. Die Schrift ist allerdings ein ebenso menschliches als göttliches Buch. Sie redet vom Menschen da wo sie nicht Aufschlüsse von spezifischem Offenbarungscharakter gibt die Sprache des Alterthums und insbesondere des hebräischen Volks. Aber der Versuch wird berechtigt sein, diese ihre angeeigneten volksmässigen Vorstellungen mit ihren offenbarungsmässigen Grundanschauungen zusammenzuhalten und zuzusehen, ob sich ein innerer Zusammenhang aufweisen lässt und ob diesen Vorstellungen anzuerkennende Wahrheit inwohnt. Wie reichhaltig der biblisch-psychologische Stoff ist, zeigt sich thatsächlich daran, dass wir uns nach dem langen Wege, den wir bereits zurückgelegt, doch erst in der Mitte befinden. Und dass wir irgendwo bis hieher die Grenzen zwischen Schrift und Naturwissenschaft verrückt hätten, wird uns Niemand vorwerfen können. Diese Gefahr beginnt erst jetzt, wo uns die wissenschaftliche Zusammenstellung desjenigen obliegt was die Schrift über das Verhältniss der Seele zur Leiblichkeit aussagt. Wir werden ihr hoffentlich entrinnen. Oder sind wir ihr schon anheimgefallen, wenn wir von dem guten Vorurtheil ausgehen, dass die Schrift über das Verhältniss zwischen Seele und Leib nichts

1) Dogm. 1, 166 (Aufl. 2).

2) „Flach ist der Einwurf — sagt Ebrard, Dogm. 1, 206 — es sei nicht Aufgabe der h. Schrift, naturhistorische Belehrungen zu geben. Das ist sehr richtig. Es gibt aber letzte Principien in der Naturbetrachtung, welche unmittelbar religiöse Bedeutung haben.“ Und Fabri in der Evang. KZ 1857 Col. 1072: „Die consequente Durchführung jenes Kanons, dass wir von der Schrift keine Naturerkenntniss zu erwarten haben, muss die Dogmatik nicht nur vom rechten Vollsinn der Schrift abführen, sondern unaufhaltsam in schriftwidrige spiritualistische Anschauungen verstricken.“

aussage, womit sie sich angesichts der gegenwärtigen physiologischen Erkenntniss des Menschen zu schämen braucht? —

Das beliebteste biblische Bild vom Verhältnisse der Seele oder des Geistes zum Leibe ist das Bild vom Leibe als dem Hause des innern Menschen. Dieses Haus heisst mit Bezug auf seinen Ursprung Gen. 2, 7 (vgl. Iob 33, 6) ein Lehmhaus בָּתֵּי־חֹמֶר Iob 4, 19; der Leib als *φθαρτὸν σῶμα* heisst *γεῶδες σκῆνος* Weish. 9, 15. In diesem *σκῆνος* (oder, wie auch dorische Dichter und Pythagoräer den Leib nennen, *σκᾶνος*) ist schon auf die Abbrechbarkeit und den endlichen Abbruch der grobelementischen Behausung hingedeutet; der Leib ist, wie Paulus es bestimmter ausdrückt, ein Zelthaus *οἰκία τοῦ σκήνους* (2 Cor. 5, 1 ss.), in welchem wir nicht heimisch sind (*ἐνδημοῦμεν*), ohne zugleich in der Fremde zu sein (*ἐκδημεῖν*); wir wandern zuletzt von ihm aus (*ἐκδημοῦμεν*) und er wie ein Hirtenzelt אֹהֶל רֹעִי Jes. 38, 12 wandert von uns hinweg; der Tod ist *ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματος* 2 P. 1, 13 s. Nach einem andern Bilde, welches gleichfalls auf die Auflösbarkeit des Doppelbestandes menschlichen Wesens sein Absehn hat, heisst der Leib die Scheide נְדָנֶה (נָדָן) des Geistes Dan. 7, 15 — ein auch ausserhalb der h. Schrift von Hinterasien bis Rom verbreitetes Bild;[1] der Tod ist wie das Ausziehn שָׁלַח eines Schwertes aus seiner Scheide Iob 27, 8. Nach einem dritten Bilde ist der Leib das Gewand *ἔνδυμα* der Seele 2 Cor, 5, 1 ss., wie Fleisch und Haut das Gewand לְבוּשׁ des Leibes Iob 30, 18 vgl. 10, 11. In allen drei Bildern[2] kommt nur das Verhältniss diesseitiger Zusammengehörigkeit der Seele und des Leibes und zwar (was wichtig ist) als ein ohne Untergang der Seele auflösliches, nicht aber ihre causale Wechselbeziehung zum Ausdruck. Dies geschieht schon gewissermaassen, indem in weiterer Verfolgung des Bildes vom Gezelte die Seele das Zeltseil יֶתֶר Iob 4, 21 genannt wird, welches das Gezelt aufrecht und ausgespannt erhält, oder wenn das Leben einem Gewebe (nämlich der Seele, da diese die Ursache des Leibeslebens ist) verglichen wird, dessen Losschneidung vom Trumme der Tod ist Iob 6, 9. 27, 8. Jes. 38, 12. Nirgends aber wird der ursächliche Zusammenhang der Seele und des Leibes geflissentlicher, obwohl in räthselhaften Allegoremen, verbild-

1) s. Gesenius' *Thesaurus* p. 854 s. Der Talmud *b. Sanhedrin* 108 a erklärt danach לֹא־יָדוֹן Gen. 6, 3. Auch die indische Vedanta sagt, dass die Seele im Körper sei wie in einer Scheide (*kosha*) oder einer von innen nach aussen gehenden Aufeinanderfolge von Scheiden (Colebrooke, *Miscellaneous Essays* 1, 372. und Graul, *Bibliotheca Tamulica* 1, 139 s.).

2) s. darüber Toblers Aufsatz: Haus, Kleid, Leib in Pfeifers Germania, Vierteljahrsschrift für deutsche Alterthumskunde Jahrg. IV. Heft 2 (1859) S. 160 — 184. Dass der Leib Gen. 49, 6 כָּבוֹד und Ps. 103, 5 עֶדִי, also die Doxa der Seele genannt werde, wie Juda ben-Bileam annimmt (s. Abenezra zu Gen. a. a. O.), bestätigt sich nicht.

licht als in einem der jüngsten kanonischen Bücher, welches Koheleth heisst weil Salomo, nämlich *Salomo redivivus*, darin als incarnirte predigende Weisheit redend eingeführt wird. Dort wird 12, 6 der Jüngling ermahnt, eingedenk seines Schöpfers sich seiner Jugend zu freuen, „ehe denn losgekettet wird der Silberstrick und zerschellt die Goldlampe und zerbricht der Krug beim Quelle, und zerschellt wird das Rad am Brunnen.“ Das erste Bild stellt uns eine Ampel vor Augen, welche mittelst eines Silberstrickes von der Zeltdecke Iob 29, 3 herabhängt. Der Silberstrick ist ohne Zweifel der Lebensfaden oder genauer: die den Leib als lebendigen haltende und tragende Seele. Dadurch dass der Silberstrick oben angeknüpft ist, mag vielleicht angedeutet sein, dass die Seele, an welche das Leibesleben geknüpft ist, selbst wieder von einer höheren Ursache abhängt, nämlich von Gott. Es ist ferner klar, dass die herabhängende abhängige גֻּלָּה der Leib ist. Aber dass dieser ein Goldgefäss heisst weil herrlich und wundersam bereitet,[1] dünkt mir sehr unwahrscheinlich. Denn ein Gefäss von Gold zerbricht ja nicht wenn es herabfällt; auch würde der Leib nicht füglich golden vorgestellt während die Seele von Silber.[2] Der Leib ist ja *σκεῦος ὀστράκινον* 2 Cor. 4, 7. So ist er auch hier gedacht, denn der Verf. hat Sach. c. 4 im Sinne, wo in Beschreibung des visionären siebenarmigen Leuchters גֻּלָּה der in der Mitte der Lampen und oberhalb derselben befindliche Oelkrug ist und von den zwei Schnauben dieses Oelkrugs gesagt wird, dass sie aus sich das zum Brennen der Lampen nöthige Oel entleeren. Das Oel aber heisst hier הַזָּהָב. Es ist das aus den zwei Oelzweigspitzen, die sich dicht bei den zwei Schnauben befinden, in die גֻּלָּה fliessende goldige Oel, womit dann von der גֻּלָּה aus mittelst der sieben Röhren die sieben Lampen versorgt werden.[3] Danach hat man die Bezeichnung des Leibes durch גֻּלַּת הַזָּהָב zu verstehen. Ist aber das Gold nicht der Stoff, sondern der Inhalt des Gefässes, so kann es, da die Seele durch Silber versinnbildet ist, nur den Geist bedeuten, von welchem V. 7 sagt, dass er zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben. Wenn der Silberstrick von der Ampel weicht (יִרְחַק, nach dem Keri יֵרָתֵק losgekettet wird oder, da allerdings *Ni.* in privativer Bedeutung beispiellos ist: zusammenschnellt), so zerschellt die Ampel voll Goldes; der Leib wird zum *πτῶμα* (Mt. 14, 12 u. ö. vgl. Num. 14, 32) und das goldige Oel und Licht des Geisteslebens, dessen Behälter er war, geht ihm

1) Mich. Baumgarten im Schleswig-Holsteinschen Gnomon Ausg. 3. S. 170.

2) So richtig Hitzig in seiner Erklärung des Predigers S. 214 s.

3) Hofmann, Weiss. u. Erf. 1. 344 s. versteht das im Flusse steten Werdens begriffene Gold des Leuchters selbst, aber das Gold kommt in der Anschauung des Propheten von den Oelbäumen. Es ist also goldiges Oel. So auch Köhler, Sacharja 1, 142.

verloren.[1] Bis hieher ist die Auslegung ziemlich sicher, die beiden andern Bilder aber sind nur vermuthungsweise zu deuten. Dass sie nur allgemeine Verbildlichungen des Todes seien,[2] ist mir bei der vorausgegangenen sehr speciellen Symbolik nicht wahrscheinlich. Vielleicht ist כַּד (der Eimer) Symbol des Herzens und גַּלְגַּל (das Rad des Ziehbrunnens) Symbol des Athmungsapparats.[3] Denn נִשְׁבַּר, welches hier vom כַּד gesagt wird, ist ein übliches Schriftwort von dem in den Zustand des Todes oder der Todesnähe gerathenden Herzen Jer. 23,9. Ps. 69:21 und wie שָׁפַךְ נֶפֶשׁ sagt die Schrift auch שָׁפַךְ לֵב Thren, 2, 19.; einem Eimer aber kann das Herz wirklich verglichen werden im Verhältniss zu dem den Leib durchquellenden Blute. Und erwägen wir dass die Worte die aus dem Munde kommen tiefen Wassern Spr. 18. 4 verglichen werden und der Mund des Gerechten einem Quell des Lebens Spr. 10, 11., dass man ebensowohl Luft schöpfen (vgl. שָׁאַף רוּחַ Jer. 2, 24. 14, 6) als *σπᾶν ἀέρα* (Weish. 7, 3) sagt und dass die Kehle (mit dem Kehlkopf) גַּרְגְּרוֹת von גָּרַר ziehen, wie auch גָּרוֹן (Jes. 58, 1. Ps. 115, 7. 149, 6) von גָּרָה in wahrscheinlich gleicher Bedeutung genannt wird: so liegt es nicht so ferne, in dem dritten Bilde den Gedanken zu finden: ehe der Athem erstickt wird oder stockt, wie in dem zweiten: ehe das Herz gebrochen oder gelähmt wird. Doch das sind nur Vermuthungen. Auch ist für uns hier nur dies von Wichtigkeit, dass

1) Der Geist, der einige — sagt ein indisches Lehrgedicht bei Graul, *Bibl. Tamulica* S. 185 — erleuchtet die Sinne, an deren Spitze der Verstand, wie die Lampe ein Gefäss.

2) So schon Hieronymus: *Contritio hydriae super fontem et confractio rotae super lacum per metaphoram mortis aenigmata sunt* und ebenso Winzer, welcher mit v. A. in allen drei Bildern nur den Gedanken findet: *antequam machina corporis destruatur* (in *Commentationes theol.* 1825. I, 1 p. 104).

3) Anders Rich. Mead in seiner *Medica sacra* (in deren c. VI diese allegorische Beschreibung des Alters erklärt wird): er versteht die Goldampel vom Haupte (*destillationes humoris ex capite in nares, fauces et pulmonem*), die Urne von der Blase (*foedum stillicidium urinae*) und das Rad vom Blutumlauf (*cor vi sua defectum concidit*). Aehnlich die von Witt in seinem schwedischen Werke über die Seele (*Själen*) mitgetheilte Deutung von Westerdahl (in dessen *Helsans bevarande* Bewahrung der Gesundheit 1768). Anders die neuesten Ausleger des Predigerbuchs, Hengstenberg (1859) und H. A. Hahn (1860). Jener: Eimer = individuelles Leben, Quelle = allgemeines Leben, Rad = Leben wegen der schnellen Bewegung, Brunnen = Welt. Dieser: Eimer = Leib, Quelle = Geist, Rad „zum Brunnen hin“ = das auf den Geist hin gerichtete, die ihm eigenthümlichen Kräfte dem Leibe zuführende Leben. Eine schlichte und sinnige Auslegung dieses allegorischen Abschnitts enthält Göschels Schrift über das Alter 1852. Er findet in v. 6 das mehr und mehr stockende Auf- Aus- und Einathmen (*ἀναπνοή*, *ἐκπνοή*, *εἰςπνοή*) versinnbildet, indem er den „Silberstrick des Goldquells“ als Ziehseil fasst.

die Seele oder das Seelenleben als das Band dargestellt ist, welches den Bestand der Vereinigung des Leibes und Geistes bedingt.

Indem wir nun von dem unbestreitbaren Satze ausgehen, den Nemesios[1] recht gut formulirt: *τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ὄργανον ὑπάρχον ταῖς ψυχικαῖς δυνάμεσι συνδιαιρεῖται*, haben wir freilich keine direkte Schriftaussage für uns, wenn wir weiter behaupten, dass die Seele, wie sie in ihrer Zukehr zum Geiste das Wesen des Geistes in sieben Lebensgestalten spiegelt, so in ihrer Zukehr zum Leibe mittelst desselben ihr eignes Wesen in sieben Lebensgestalten darstellt. Wir wollen uns nicht darauf berufen, dass die Siebenzahl in Entstehung und Entwickelung des Lebens schon von Naturkundigen des Alterthums bedeutsam befunden worden ist;[2] wobei man, da das Hohelied dem Literaturkreise der Chokma angehört, auch darauf hinweisen könnte, dass es eine siebenfältige Leibesschönheit ist, welche Hohesl. 4, 1—5 an Sulamith gepriesen wird.[3] Eher möchten wir darauf fussen, dass die Siebenzahl ganz offenbar und anerkanntermaassen eine Grundzahl am menschlichen Körper ist; denn der Kopf des erwachsenen Menschen oder die bis in die Mitte des Halses reichende Region des Hauptes beträgt gerade den siebenten Theil der ganzen Körperlänge, und wie am Halse des Menschen (auch fast aller Säugethiere) sich sieben Wirbelbeine befinden, so bilden sieben Rippen die Einfassung seiner Brust.[4] Aber unser Stützpunkt ist ein anderer, nämlich jener Fingerzeig der Schrift, welcher uns Geist und Seele aus dem Verhältnisse Gottes und seiner Doxa verstehen heisst. Wir gehen davon aus, dass die Seele das Abbild des Geistes ist und den Leib zum Abbild ihrer selbst macht. Es wird sich zeigen, dass von dieser schriftgemässen Voraussetzung aus alles, was in der Schrift als herrschende durchgängige Vorstellung vom Leibesleben erscheint, gliedlich ineinandergreift und sich wechselseitig erläutert.

Die erste der sieben Lebensgestalten ist die des גֹּלֶם oder Embryo. Die Seele, die der untersten Basis ihres geistesbildlichen Wesens nach unmittelbarer Wille ist, erscheint hier auf der untersten Stufe ihres leiblich

1) *De natura hominis* c. 5.

2) Nach der Ansicht griechisch-römischer Philosophen und Aerzte beginnt die Lebensfähigkeit des Fötus erst mit dem siebenten Monat, und das ganze Leben des Menschen verläuft in einem Stufengang von Jahrwochen (Hebdomaden), s. Sprengel-Rosenbaum, Gesch. der Arzneikunde 1, 427. 465. 488.

3) Diese Beobachtung Hengstenbergs und Hahns ist richtig.

4) M. Fränkel, Trifolium S. 48 s., wo sich auch schon die treffende Bemerkung findet, dass „in der physischen Natur des Menschen die Sieben, in der geistigen dagegen die Drei herrschend sei.“ Die anatomische Betrachtung des Menschen in Zellers Seelenlehre §. 13—22. hat denselben leitenden Gesichtspunkt.

sich darlebenden Wesens als blindes selbst noch unentwickeltes Agens der körperbildenden Idee; Geist, Seele und Leib sind im Werden, aber בַּסֵּתֶר (Ps. 139, 15) d. i. in der finstren Werkstatt des Mutterleibes und, da der Geist noch so unentwickelt ist als die Seele, im finstren Bereiche gänzlichen Unbewusstseins. Dieses anfängliche Unbewusstsein bleibt auch weiterhin der dunkle Lebensgrund des Menschen; es ist die Wurzel des Lebens, alle in Unbewusstsein sich vollziehenden Lebensprocesse gründen in dieser untersten seelisch-leiblichen Lebensgestalt, welche in die folgenden eingeht, ohne durch sie aufgehoben zu werden. Die zweite Lebensgestalt ist die der נְשָׁמָה oder der Athmung,[1] denn sogleich nach Abbruch von dem placentaren Kreislauf athmet das Kind und schreit; bisher hat die Mutter für das Kind geathmet, nun athmet es selber. Wir dürfen dabei an die jetzt allbekannte Thatsache erinnern, dass das Athmen seinem Grundwesen nach mit dem Heizen eines Ofens ein und derselbe chemische Process ist, derjenige chemische Process nämlich, dessen Erscheinung das Feuer und dessen Folge die Körper- und Blutwärme;[2] die zweite Lebensgestalt ist also feurig, wie die erste finster. Ohne der Schrift Kenntniss jenes biochemischen Processes unterschieben zu wollen, glauben wir doch bemerken zu dürfen, dass Athmen und Brennen für die Schrift, besonders wo sie von Gottes Zorn redet, sehr naheliegende Begriffe sind z. B. Iob 41, 13. Jes. 30, 33. Ein grösseres Gewicht legen wir darauf, dass נֶפֶשׁ geradezu das Athmen bedeutet Iob 41, 13 und dass dieselben Wörter, mit denen der Geist benannt wird, auch den durch Nase und Mund aus- und eingehenden Odem bezeichnen, nämlich נְשָׁמָה Jes. 2, 22. vgl. Gen. 2, 7. 7, 22., רוּחַ Iob 27, 3. Thren. 4, 20 u. ö. vgl. Jes. 11, 4. Ps. 33, 6. 135, 17., נִשְׁמַת רוּחַ 2 S. 22, 16., so wie dass Geist und Luft Iob 4, 15., Leben und Wind Ez. 37, 5 s. nahe verwandte Begriffe und Aushauchen der Seele s. v. a. Sterben Iob 11, 20. 31, 39. Jer. 15, 9. Woher anders kommt diese in der Schrift herrschende Vorstellungs- und Ausdrucksweise, als daher dass wirklich das Athmen oder die Selbstversorgung mit dem in der Luft liegenden Lebenselemente diejenige Lebensgestalt ist, mit welcher das Leben zum Selbstleben zu werden und in einer stetigen Folge von Ausstos-

1) J. P. Lange (Deutsche Zeitschr. 1859 S. 30) findet, dass hier in eine andere Kategorie übergesprungen werde, da man nach dem Embryo den Säugling, das Kind u. s. w. erwarte. Aber wir wollen ja zeigen, wie der embryonale Anfang selbst sich bis zur vollständigen Auswirkung des Leibes als Seelenorgans fortbewegt. Die folgende Lebensgestalt entwickelt sich immer auf Grund der vorausgegangenen, welche durch sie modificirt wird, aber sich mit ihr fortsetzt.

2) Das Athmen regulirt einerseits die animalische Wärme als ein in Aus- und Eintausch sich vollziehender Abkühlungsprocess, andererseits vermittelt es dieselbe als Feuerprocess.

sen und Einziehen (הֱשִׁיב רוּחַ Iob 9,18) nach aussen sich kundzugeben beginnt? Mit dem Beginn des Athmens verselbstständigt sich zugleich der bis dahin von dem der Mutter abhängige Blutlauf des Kindes; wir sagen absichtlich nicht: der Kreislauf des Blutes, denn dass das Blut durch den Körper laufe, wusste das Alterthum, nicht aber dass dies in Kreisen geschehe. Mit dem ersten Athemzuge des Kindes offenbart sich die Seele in ihrer dritten Lebensgestalt, der Lebensgestalt des דָּם oder des Blutes; auch diese ist feurig, denn das Blut ist roth אָדֹם und *τὸ πυῤῥόν* ist Feuer- und Blutfarbe zugleich,[1] das Hellroth des Blutes galt den Alten wirklich, und nicht ohne Grund, als Wirkung eines Feuerprocesses.[2] Dass aber die Seele nächstdem dass sie im Athmen waltet, wovon sie den Namen hat, im Blute sich offenbart, sagen direkte Zeugnisse der noachischen (Gen. 9,4) und mosaischen Thora (Lev. 17,11—14 u. ö.); die Seele ausgiessen ist s. v. a. sterben Jes. 53,12. Ps. 141,8. Dieses Walten der Seele in unabhängig eignem Blute beginnt mit dem ersten Athmen (nicht erst mit Durchschneidung und Unterbindung des Nabelstrangs Ez. 16,4); so eng schliesst sich die dritte Lebensgestalt an die zweite. Und nicht minder eng an die dritte Lebensgestalt die vierte: die des לֵב oder Herzens. In dem Herzen, dessen Bewegung die Athmung voraussetzt und durch Stillstand derselben sofort suspendirt wird, gewinnt die Seele für das Blut, in dem sie waltet, einen Behälter (vgl. יָבֵשׁ versiegen vom Herzen Ps. 102,5); es ist der Eimer am Blutquell, welcher schöpft und ausgiesst: es ist das Hauptgefäss des verselbstständigten Blutlebens, worein es mündet und von wo es ausgeht, denn מִמֶּנּוּ תוֹצְאוֹת חַיִּים Spr. 4,23.[3] Das Herz ist das Centrum des Lebensrades Jac. 3,6 — eine Vorstellung, welche in der Schrift so herrschend ist, dass sie sogar von einem לֵב d. i. einer Mitte des Himmels Dt. 4, 11., der Erde Mt. 12,40., des Meeres Ex. 15,8. Jon. 2,4 u. ö., ja sogar eines Eichbaums 2 S. 18,14 redet. Ist aber das Herz das Centrum des sich umschwingenden Lebens, so dürfen wir, da die Individuation dieses Lebens sich in ihm grundleglich vollendet, schriftgemäss sagen dass das natürliche Lebenslicht אוֹר הַחַיִּים Iob 33,30. Ps. 56, 14 vgl. Iob 3,20 in ihm auf Grund der vorausgehenden Lebensgestalten aufgeht, und sind zu dem Schlusse berechtigt, dass der Lebensgestalt des לֵב ebenso drei fol-

1) v. Hofmann (Weiss. u. Erf. 2,329 s.) zu Apok. 6,4: „Feuerroth ist das Ross des zweiten Reiters und deutet im Gegensatze zu jenem zweiten auf Blutvergiessen und Brand.“

2) v. Schubert, Geschichte der Seele 1,142., vgl. Fr. v. Baader, Werke 15,566: Das lebendige Wasser, das Blut, ist Flut und Glut zugleich, und dasselbe erstirbt, so wie diese beiden aus ihrer Concretheit sich scheiden.

3) s. Hitzig z. d. St. (S. 37 seines Comm. vom J. 1858).

gen werden, wie ihr drei vorausgehen. Was wir erwarten, kommt uns auch wirklich zwanglos entgegen. Das Nächste, was auf die Concentration der drei ersten Lebensgestalten im Herzen folgt, ist dies, dass nun, genährt durch das alle Organe, auch die Nerven, bespülende Blut, das durch die sensitiven und sensuellen Nerven vermittelte Gefühls- und Empfindungsleben beginnt, mittelst dessen die Seele in Beziehung zur eignen Leiblichkeit und zur Aussenwelt tritt. Es ist die Lebensgestalt des מֹחַ oder der Nerven. Da aber in dem Begriffe von מֹחַ Iob 21,24. Knochen- und Nervenmark nicht geschieden sind und da überhaupt die Nerven als Werkzeuge des Gefühls und der Empfindung dem Alterthum unbekannt waren,[1] so mag dieser Name als übel gewählt erscheinen; er ist jedoch nicht so übel als er scheint, denn מֹחַ ist auch Name des Gehirns und des Rückenmarks, bekanntermaassen der Centraltheile des Nervensystems, obwohl im Sinne des Alterthums nicht als solcher; das Gehirn (syr. *mûcho*) hiess wahrscheinlich schon im Althebräischen מֹחַ[2] und dieses, welches auch in dem plur. *μυελοὶ* Hebr. 4,12 zuvörderst gemeint ist (s. Passow), das Kopfmark mit dem Rückenmark war es ja, von wo den Alten ein Licht über die Nerven und ihre causale Beziehung zu Gefühl und Empfindung aufging. Dies erwogen, ist מֹחַ, wenn wir den im A. T. noch unentfalteten Begriff entfalten, keine unangemessene und unberechtigte Bezeichnung dieser fünften Lebensgestalt.[3] Vor allem sind es auf dieser fünften Stufe die Organe der fünf Sinnesempfindungen (רָאָה *ὁρᾶν*; שָׁמַע *ἀκούειν*; הֵרִיחַ *ὀσφραίνεσθαι*, wovon im N. T. nur *ὀσμή* = *ὀσφρασία*; טָעַם *γεύεσθαι*; מִשֵּׁשׁ, גִּשֵּׁשׁ *ψηλαφᾶν*, *ἅπτεσθαι*), welche das receptive Verhältniss der sich leiblich darlebenden Seele zur Aussenwelt vermitteln, die Organe der *αἴσθησις* oder die *αἰσθητήρια* (Hebr. 5,14 vgl. Jer. 4,19 LXX), für welche das biblische Hebräisch noch keinen Gattungsnamen hat;[4] unter ih-

1) Herophilos in Alexandrien (um 300 v. Chr.) ist der Erste, bei dem diese Erkenntniss der Function der Nerven dämmert, s. Sprenger a. a. O. S. 511.

2) Von einem Menschen ohne Urtheil wird *b. Menachoth* 80[b] gesagt: Es dünkt mich dass er kein Hirn in seinem Schädel hat (שֶׁאֵין לוֹ מֹחַ בְקָדְקֳדוֹ).

3) Angemessener als גִּידִים (Gen. 32, 33. Iob 10, 11. Ez. 37, 6. 8), welches unterschiedslos (wie *νεῦρα*, *τένοντες*, *τόνοι*, *σύνδεσμοι* in der älteren medicinischen Sprache der Griechen, s. Harless, Gesch. der Hirn- und Nervenlehre im Alterthum 1, 23—30) Muskelsehnen, Gelenkbänder und überhaupt alles spannkräftig und straff Verbindende am Körper bezeichnet (von גִּיד = אָגַד, עָקַד), also das was wir jetzt Nerven nennen ausschliesst. Hupfeld, Psalmen 1, 99 und Rödiger im *thes.* übers. Spr. 3, 8: Heilung wird es sein deinen Nerven *nervis tuis*, aber auch das darf nicht im jetzt gangbaren Sinne verstanden werden; שֹׁר (von שָׁרַר fest s.) bed. die Sehne und insbes. den Nabelstrang, dann überh. den Nabel.

4) Das nachbiblische Hebräisch nennt sie חוּשִׁים nach dem aram. חֲשַׁשׁ (vgl. Jes. 33, 11 LXX u. Grdt.) empfinden.

nen obenan das Sehen, welches in der h. Schrift die allgemeinste allumfassende Bezeichnung seelisch-leiblichen Fühlens und Empfindens ist, so dass sie z. B. sagt: Hitze sehen statt fühlen Jes. 44, 16 und Gesprochenes oder überhaupt Lautbares sehen statt hören Jer. 33, 24. Mr. 5, 38., Leben sehen statt geniessen (רָאָה חַיִּים Koh. 9, 9 vgl. *ὄπτεσθαι ζωὴν* Joh. 3, 36) und Tod oder Verwesung sehen statt sie erleiden (רָאָה מָוֶת Ps. 89, 49. *ἰδεῖν θάνατον* oder *διαφθοράν* Lc. 2, 26. Act. 2, 27 u. ö. *θεωρεῖν θάνατον* Joh. 8, 51 vgl. *γεύεσθαι θανάτου* Mt. 16, 28 u. ö. = rabb. טָעַם מִיתָה). Alles Wahrnehmen, sei es durch die Sinnesorgane vermittelt oder nicht (wie das prophetische Vernehmen und Schauen), von dem geistigsten Erkennen an bis zu dem in Bewusstlosigkeit sich verlierenden Erleiden herunter fasst und benennt die Schrift als ein Sehen. Wir irren gewiss nicht wenn wir in diesem Sprachgebrauch eine Aushülfe für die der biblischen und überhaupt menschlichen Sprache fehlende Benennung des Gemeinsinns erblikken, welcher allem Fühlen und allem in den Sinnesorganen augenfällig besonderten Empfinden zu Grunde liegt. Diesen Gemeinsinn (*sensus communis* oder *sensorium*[1]) nennt die Schrift in Ermangelung eines andern Worts ein Sehen, und wie sie bestrebt ist die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen und Sinnesorgane auf eine Einheit zurückzubringen, in welcher alle ihre Radien sich sammeln und wovon sie ausgehn, zeigt sich daran, dass sie statt von Ohren des Menschen von einem Ohre[2] und noch häufiger statt von Augen des Menschen von einem Auge redet (z. B. Ps. 31, 10. Thren. 3, 48—51 u. ö.), um so den Sinn aller Sinne zu bezeichnen. Und das eben ist die fünfte Lebensgestalt der sich leiblich darlebenden Seele, dass sie diesen Gemeinsinn, dessen Organ wie wir wissen das Nervensystem ist, in der Mannigfaltigkeit der äussern Sinne bethätigt und so zunächst in ein receptives Verhältniss zur Aussenwelt tritt. Auf dieser Stufe des Nerven- und Sinnenlebens wird die Aussenwelt und vorerst ihre eigne Leiblichkeit für die Seele licht; denn רָאָה und אוֹר (vgl. Mt. 6, 23)

1) *Est addita sensibus exterioribus* — sagt Melanthon in seinem *l. de anima* — *alia superior facultas magis miranda, quam simplex adprehensio sensuum exteriorum.* Diese *superior facultas* ist eben der *sensus communis*, welchen die Alten mit der *compositio objectorum s. ratiocinatio* und der *memoria* unter den Namen der drei *sensus interiores* zusammenfassten — offenbar sehr Heterogenes mit einander vermischend. Vgl. K. Fortlage, System der Psychologie 1, 18., wo mit Recht bemerkt wird, dass Locke zwar die Analyse des innern Sinns begründet, nicht aber den Ausdruck (den schon Albertus M. und Frühere kennen) in die Wissenschaft erst eingeführt habe. Die Araber vergleichen diesen Gemeinsinn einer den fünf äussern Sinnen resonanzbodenartig untergespannten Membrane.

2) So immer in den Redensarten גָּלָה אֹזֶן, פָּתַח, הֵעִיר, in welchen nie אָזְנַיִם gebraucht wird.

sind Correlata. An diese receptive fünfte Lebensgestalt schliesst sich die productive sechste: in dem Maasse als die Seele so die Einwirkungen der ihr gelichteten Aussenwelt aufzunehmen und zu verarbeiten sich fähig erweist, was am spätesten im Bereiche des Gehörsinnes geschieht,[1] entwikkelt sich auch die unter Mitbedingung des Blutes durch die Wirkung der Nerven auf die Muskeln vermittelte Bethätigung nach aussen und insbesondere das durch die Athmungs- und Kehlkopfsmuskeln und die Mundhöhle, inbegriffen die Zunge, vermittelte Sprechen, das Werk des Verstandes, die Aeusserung des Nûs oder Logos. Man könnte diese Lebensgestalt die des קַו nennen, wenn sich bewährte, dass קַו wie *τόνος* (*τοναία*) die Bedeutungen Sehne oder Muskel und Schall oder Stimme in sich vereinigt.[2] Sie entspricht der zweiten Lebensgestalt, wie die fünfte der dritten. Die fünfte entspricht der dritten, denn das Blut ist beim Bildungsprocess der Nervenkeime des Embryo betheiligt, es ernährt die Nerven und unterhält und erregt ihre Thätigkeit, auch gibt es überhaupt im Menschen keine zwei Factoren seines Leibeslebens, die in so enger Wechselwirkung stehen wie Blut und Nerven. Die sechste Lebensgestalt aber entspricht der zweiten, denn einerseits ist die im engsten causalen Zusammenhange mit dem Blute stehende Athmung, inwiefern sie werkzeuglich vermittelt ist, die erste, in Zusammenziehung und Ausdehnung vor sich gehende Muskelbethätigung des Kindes, andererseits ist der in- und exspiratorische Luftstrom, ohne welchen keine Schwingung der Stimmritzenbänder und keine Athmungsgeräusche möglich sind, die unumgänglich nothwendige Vermittelung zur Entstehung aller Sprachlaute. Das Fortschrittliche dieser sechsten Lebensgestalt, verglichen mit den andern, ist klar. In der fünften gewinnt die Seele an der Leiblichkeit einen die Eindrücke der Aussenwelt aufnehmenden äusseren Spiegel, so wie sie selbst der innere Spiegel dieser Eindrücke für den Geist ist, in dieser sechsten Gestalt aber macht sie die Leiblichkeit zum Mittel der Einwirkung auf die Aussenwelt in That und Wort. In der Sprache kommt das in Mannigfaltigkeit einheitliche Wesen des Menschen zur vergeistigtsten materiellen Erscheinung. Die Luft (רוּחַ *πνεῦμα*), durch welche der Mensch in die engste Wechselbeziehung zum Gesammtnaturleben gesetzt ist (sie ist ja

1) Kussmaul, Unters. über das Seelenleben des neugebornen Menschen (1859) S. 27: „Es kann den Neugebornen nicht alle Gehörsempfindung abgestritten werden, aber von allen Sinnen schlummert das Gehör am tiefsten."

2) In Ps. 19, 5 übers. LXX קַוָּם durch *φθόγγος*, Symm. durch *ἦχος*, Hier. durch *sonus*, aber man hat wohl nach Jer. 31, 39 u. a. St. zu erklären. Auch ob קַו־קָו Jes. c. 18 musculös, stark bedeutet, ist ungewiss, bekannt aber dass die semitischen Bezeichnungen der Stärke meist auf die Grundbedeutung von Straffheit und Spannkraft der Muskeln zurückgehen.

pabulum vitae), wird in der Sprache zu dem Stoffe (vgl. Ps. 33, 6 mit 135, 17), in welchem der vernünftige Geist (רוּחַ) seinen Gedankeninhalt abbildet (deshalb aram. רוּחַ מְמַלְּלָא Sprachgeist d. i. Denkgeist genannt); es geschieht aber durch Vermittelung der Seele, welche ihrer Doppelseite gemäss einerseits die Gedanken des Geistes aufnimmt und prismatisch bricht, andererseits die in ihr schiedlich gewordenen mit der Schiedlichkeit der aus der Luft formirten Laute (קוֹל) verschmelzt und so die Sprache erzeugt (קוֹל מְדַבֵּר Dt. 4, 33 u. ö. קוֹל דְּבָרִים Dt. 1, 34. 5, 25 u. ö. קוֹל מִלִּין Iob 33, 8 *φωνὴ ῥημάτων* Hebr. 12, 19[1]). Denn so lassen sich die einzelnen Momente der Sprachentstehung auseinanderdenken. Die Dinge der Aussenwelt bilden sich vorerst in den Sinnen der Menschen z. B. auf der Netzhaut des Auges ab und werden von da aus zu Anschauungsbildern, welche die Seele dem Geiste darstellt; der Geist nimmt sie in sein Selbstbewusstsein auf, macht sie als Gedanken zu seinem Eigenthum und gibt diesen Gedanken in der Seele die lautliche elementarische Sprachform des inneren Worts und setzt dann dieses innere Wort vermöge der Macht, die er mittelst der Seele auf die Sprachorgane ausübt, in sinnlich wahrnehmbare äussere Wirklichkeit. Die menschliche Sprache ist also die Schöpfung des Geistes durch Vermittelung der Seele.[2] Wir befinden uns hier auf der äussersten Lichtseite der leiblichen Selbstdarstellung der Seele, denn Alles was offenbar wird, sagt der Ap. Eph. 5, 13., ist Licht, in der Sprache aber wird der Geist offenbar, er kommt auf seelischem Wege zu lichtartiger Erscheinung, wie denn auch *φάναι* mit *φάος* (*φῶς*) auf die gleichlautende Wurzel *ΦΑ* (sanskr. *bhâ, bhâsh*) zurückgeht[3] und überhaupt zwischen Sehen und Hören, Licht und Schall, Farbenscala und Tonscala merkwürdige, in der alttest. Sprache angedeutete Zusammenhänge

1) Sonst heisst die Sprache metonymisch לָשׁוֹן oder שָׂפָה *γλῶσσα*; der Mund als Sprachorgan heisst Hohesl. 4, 3 מִדְבָּר.

2) Wenn H. Steinthal (Grammatik, Logik und Psychologie 1855) sagt, die Sprachbildung sei die Thätigkeit der Seele, sich in Geist umzusetzen, so ist auch das, recht verstanden, nicht unwahr, denn die Seele dient in der Sprachbildung der fortschreitenden ideegemässen Selbstverwirklichung des Geistes, welcher *A* und *Ω* der menschlichen Entwickelung ist.

3) Ich sage absichtlich: gleichlautende, nicht: gleiche; denn obgleich die Ansicht, dass in der Wurzel *bhâ* die Begriffe des Leuchtens und Redens ineinanderliegen, Autoritäten wie Wilson und A. W. v. Schlegel für sich hat, so hege ich doch immer noch die in meinem *Jesurun* p. 142 ausgesprochenen Bedenken. Das V. אָמַר aber hat keinesfalls mit dem Lichte (s. Gesenius *thes.* p. 119) etwas zu schaffen, es hat die Grundbedeutung des Emporbringens, Emporlautens. Wenn es doch Bähr in seiner Symbolik 1, 445 gefallen hätte, den dort ausgesprochenen Satz, dass „beinahe in allen alten Sprachen Licht und Wort, Leuchten und Reden verwandte Begriffe seien", zu beweisen!

bestehen.[1] Diese von Finsterniss zu Licht ausdringende leibliche Selbstdarstellung der Seele vollendet sich in der siebenten Lebensgestalt. Wir nennen sie die Lebensgestalt des תֹּאַר (Richt. 8,18. 1 S. 28,14) oder des *πρόσωπον τῆς γενέσεως* (Jac. 1,23), wie die dritte die des *τροχὸς τῆς γενέσεως* ist. In dieser siebenten kommen die vorausgehenden Lebensgestalten zur einheitlichen Mischung und die in der ersten Lebensgestalt gesetzte noch keimhafte seelisch-leibliche Individualität wird hier zur fertigen ausgeprägten seelisch-leiblichen oder natürlichen Bestimmtheit (Naturell). Temperament und Anlage, Physiognomie[2] und der ganze körperliche Habitus, eingeschlossen die Schädelbildung, als seelisch vermittelter Ausdruck des Geistes kommt hier zur ausgewirkten Erscheinung. Wie in der siebenten Gestalt die Doxa zu Gottes vollendeter *μορφὴ* und die Seele zu des Geistes vollendeter *μορφὴ* wird, so wird in dieser siebenten Gestalt der Leib zur vollendeten *μορφὴ* (*ἰδέα* Mt. 28,3) der Seele, und wie der Geist von dem kreisenden Gedanken zum Worte und vom Worte zu der im Geistesgrunde (*πνεῦμα τοῦ νοός*) sich vollziehenden tiefinnersten wortlosen Erinnerung und unaussprechlichen Contemplation gelangt, so gipfelt das Leibesleben in der Physiognomie, dieser ohne Worte sprechenden durchdringlichen Verbindung aller Momente des Menschenwesens. Und, was nicht minder beachtenswerth: auf allen drei Gebieten, dem des Geistes, der Seele und des Leibes, schliesst sich das Ende (Pneuma, Concentration aller Seelenkräfte, Physiognomie) mit dem Anfang (Wille als Trieb, Intension, Embryo) zusammen.[3]

Das sind die sieben Gestalten oder Stufen der leiblichen Selbstdarstellung der Seele. Sie folgen einander nicht in zeitlichen Abschnitten und das Werden der einen ist überhaupt nicht abgeschnitten gegen das der andern. Es ist ein siebenfältiger Process, in welchem das Werden des Ersten zugleich Werden des Letzten ist und Alles wechselwirkend in einan-

1) s. darüber Neue Beiträge zu dem Geist in der Natur von Oersted (Lpz. 1851) S. 87 ss. In הָלַל fallen die Bedeutungen hell sein und hallen zusammen, in צָהַל die Bedeutungen erglänzen und aufschrein, in חָצַר die Bedeutungen hellgrün sein und schmettern, in הוד die Bedeutungen jauchzen (הֵידָד הֵד) und glänzen (הוֹד). Im Griechischen gehört hieher *λιγύς* (z. B. in *σελεναίη λιγυφεγγέτις*) und die Ausdrücke *ὕμνοι φλέγονται* (Bacchyl. 13,12 Bergk), *παιὰν λάμπει* (Soph. *Oed. Tyr.* 182), *ἔλαμψε φάμα* (ebend. 468), *τηλωπὸν ἰωάν* (*Philoct.* 216) u. dgl. mehr.

2) Das Trefflichste, was hierüber neuerdings geschrieben worden ist, findet sich in Mehrings Seelenlehre, deren 3. Theil von der bildenden Seele oder der Selbst-Aeusserung handelt. In der Schrift heisst die Physiognomie als der das Innere zu erkennen gebende Gesichtsausdruck Jes. 3, 9. הַכָּרַת פְּנֵיהֶם eig. *agnitio vultus h. e. id quo se agnoscendum dat* (vgl. *τὸ εἶδος τοῦ προσώπου* Lc. 9, 29).

3) So Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 41.

der greift, aber doch so, dass jedes Einzelne von den Sieben bei aller Verschlingung sein eigenthümliches Wesen behauptet.[1]

Auch verwahren wir uns gegen das Missverständniss, als ob wir in der Selbsttäuschung befangen wären, dass in der Schrift ein solches Siebent der seelisch-leiblichen Lebensgestalten direkt gelehrt sei.[2] Wir sagen nur, dass die Schrift uns Grundanschauungen vom Verhältniss der Seele zum Geiste und des Leibes zur Seele darreicht, von welchen aus sich ihre zerstreuten Aussagen über das seelisch-leibliche Leben in ein solches dem physiologischen Befunde entsprechendes Gesammtbild zusammenfassen, welches, um in seiner innern Nothwendigkeit erkannt zu werden, in seinen allseitigen Zusammenhängen betrachtet sein will.

Nachdem wir nun gesehen haben, wie die Seele ihr siebenfältiges Wesen leiblich darstellt, zieht das Verhältniss der Seele zum Blute, über welches direkte und beziehungsreiche Aussagen der Schrift vorliegen, noch unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich.

Seele und Blut.

§. 11.

Ueber die Beziehung der Seele zum Blute enthält die Schrift nicht blos gelegentliche, sondern geflissentliche Aussagen, für welche sie selbst die grösste fundamentale Wichtigkeit anspricht. Wir vergegenwärtigen uns zunächst ohne alle weitere Reflexion Sinn und Sachzusammenhang dieser Aussagen. Es sind folgende: **1**) Gen. 9, 4—6. Mit אַךְ wird V. 3 eine Beschränkung des freigegebenen Fleischgenusses eingeführt: „jedoch

1) *Ἐμοὶ δοκέει* — sagt Hippokrates *de locis in homine* II p. 101 — *ἀρχὴ μὲν οὖν οὐδὲ μία εἶναι τοῦ σώματος, ἀλλὰ πάντα ὁμοίως ἀρχὴ καὶ πάντα τελευτή· κύκλου γὰρ γραφέντος ἀρχὴ οὐχ εὑρέθη.*

2) Der Vorwurf R. Wagner's, Der Kampf um die Seele S. 120, dass „in diesem Paragraphen der Willkür der Schriftauslegung eine solche Breite gegeben sei, dass dagegen gar keine Kritik mehr geübt werden könne“, ist nichtsdestoweniger unbillig; ich bin der Zuversicht, dass was ich über die einzelnen Lebensgestalten gesagt, nicht allein Kritik zulässt, sondern auch aushält, nur die Verknüpfung des Einzelnen wird man für willkürlich halten müssen, wenn man die Voraussetzungen dieser Verknüpfung für unhaltbar hält. Dies gilt auch gegen Noack, welcher betreffs des §. 6 wenigstens einräumt: „Man kann allerdings nicht sagen, dass das Spiel dieser Kräfte in das Seelenleben des Menschen ganz und gar hineingetragen wäre und dass sich in der Wirklichkeit durchaus nichts dem Analoges aufweisen liesse“ (Psyche 1860 S. 346) und betreffs des §. 11 äussert: „Etwas Wahres ist immer an den Sätzen des biblisch-theologischen Verfassers, aber sobald man sie scharf und ernstlich anfasst, zeigen sie ebensoviel Schiefes und Willkürliches. Sie sind ein Spiel mit Worten, Bildern und Bezügen“ (ebend. S. 347).

Fleisch mit seiner Seele, seinem Blute, sollt ihr nicht essen;“ דָּמוֹ ist Apposition zu בְּנַפְשׁוֹ und in dieser näheren Bestimmung des בְּנַפְשׁוֹ durch דָּמוֹ liegt, kurz angedeutet, die Begründung des Verbotes: Thierblut ist deshalb vom Genusse ausgenommen, weil es die Thierseele ist. In gleich enger Verbindung stehen aber nach V. 5 s. Menschenblut und Menschenseele. Der Mensch darf Thierfleisch geniessen, jedoch nicht Thierblut — diesem restringirenden „jedoch“ tritt mit „und jedoch“ v. 5 eine auf des Menschen eignes Blut bezügliche Restriction an die Seite, jenes soll nicht genossen und soll deshalb vergossen werden, dieses aber, des Menschen Blut, ist zu vergiessen streng verboten: „jedoch euer Blut je nach euren Seelen d. i. wessen Seele es auch sei dem es angehört werde ich rächen“, also: das im Menschenblute enthaltene Menschenleben ist bei Todesstrafe unantastbar für Thier und Menschen. **2**) Lev. 17, 10—14. Dass wer irgendwelches Blut (gleichviel ob Nichtopferblut oder Opferblut) isst, sei er Israelit oder Fremdling, ausgerottet werden soll, wird hier V. 11 folgendermaassen begründet: „denn des Fleisches d. i. des im Fleische lebenden Wesens Seele ist im Blute und ich habe es euch gegeben auf den Altar um zu sühnen eure Seelen, denn das Blut, vermöge der Seele (בַּנֶּפֶשׁ) sühnt es.“ Dieses בַּנֶּפֶשׁ mit Luther nach LXX (*ἀντὶ ψυχῆς*, Cod. Alex. *ἀντὶ τῆς ψυχῆς*) und Hier. (*pro animae piaculo*) zu übers.: das Blut ist die Versöhnung „fürs Leben“ (wie auch Ewald § 282^{a}: das Blut sühnt die Seele), müssen wir mit Kurtz für unstatthaft halten, da כִּפֶּר wohl mit בְּעַד (z. B. Lev. 9, 7), aber sonst nie mit בְּ des zu Sühnenden construirt wird; eher liesse sich mit Hofmann erklären: das Blut sühnt als die Seele, in dieser Eigenschaft, denn das Nomen, mit welchem *Beth essentiae* verbunden wird, kann ebensowohl grammatisch determinirt (als „die Seele“) wie undeterminirt sein (als „Seele“): es kommt mit Eigennamen vor, die (ohne den Artikel anzunehmen) durch sich selbst determinirt sind, und mit Appellativen, die durch angefügte Suffixe näher bestimmt sind.[1] Aber warum soll man denn das בְּ hier anders fassen, als es sonst in Verbindung mit כִּפֶּר zu fassen ist? Es ist das bei der Handlung des Sühnens das Mittel des Sühnens bezeichnende *Beth instrumenti* (wie z. B. Gen. 32, 21. Lev. 7, 7. Num. 5, 8. 2 S. 21, 3): das Blut sühnt mittelst oder kraft der Seele die in ihm ist. Dem Strafzorn Jehova's — sagt Knobel zu d. St. — ist eigentlich das Leben des Sünders verfallen, er nimmt dafür aber das stellvertretende Leben des Opferthiers an, dessen Blut vergossen und vor ihn gebracht wird, worauf er den Sünder begnadigt.[2] Das Verbot des Blutgenusses wird

1) s. v. Hofmanns Schriftbeweis 2, 1, 239 und meinen Comm. über den Psalter Bd. I S. 272.

2) So auch Bähr, Symbolik 2, 207 und die meisten jüd. Ausll. nach dem über-

also zwiefach begründet: das Blut hat die Seele in sich und es ist zufolge gnädiger Anordnung Gottes das Sühnmittel für Menschenseelen vermöge der in ihm enthaltenen Seele. Der eine Grund liegt in des Blutes Wesen und der andere in seiner Bestimmung zu heiligem Zwecke, welche es, auch abgesehen von jenem anderen Grunde, gemeinem Gebrauche entrückt: es ist der Behälter der Seele und Gott lässt es als Sühne für Menschenseelen auf seinen Altar bringen; es sühnt nicht durch inwohnende Kraft, die das Thierblut nicht hat, wohl aber als von Gott zu diesem Zweck gegebenes, gegeben nämlich auf die von Ewigkeit vorersehene Fülle der Zeiten hin, wo dasjenige Blut für die Menschheit fliessen wird, welches deshalb sühnt, weil eine dem ewigen Geist (s. zu Hebr. 9, 14) geeinigte Seele in ihm wallt und weil es wirklich so absoluten Werthes ist, dass es die ganze Menschheit zu decken vermag. Nachdem hierauf gesagt ist, dass man das Blut geschlachteter Thiere ausfliessen lassen und das des im Freien getödteten Wildes obendrein mit Erde bedecken soll, folgt die obige Begründung, etwas anders gewendet und feierlich bekräftigt, noch einmal V. 14: „denn Seele alles Fleisches דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא, weshalb ich den Kindern Israel gesagt: Blut alles Fleisches (sei es von geopferten oder zu gemeinem Gebrauche geschlachteten Thieren) sollt ihr nicht essen, denn Seele alles Fleisches ist sein Blut; wer immer es isst, soll ausgerottet werden.“ Schwierig ist hier der von LXX durch Weglassung des בְנַפְשׁוֹ vereinfachte Satz דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא. Wessely und andere jüd. Ausll. erklären: was die Seele alles Fleisches anbetrifft (sei es Zahmvieh, Wild oder Geflügel), so ist sein Blut mit seiner Seele innigst verbunden; es lässt sich von dem Blute des getödteten Thieres nicht sagen, dass die Seele so wenig mehr darin sei als ein Mensch in dem Hause, aus dem er hinausgegangen, denn es verbleiben in dem Blute die Bestandtheile, welche der Seele als Medien ihrer Wirksamkeit dienten und also selbst seelischer Art sind. Diese Erklärung ist dem Sinne der Thora nicht ungemäss, denn das Verbot des Blutgenusses hat wirklich in der bleibenden seelischen Disposition des Blutes seinen Grund. Anders, aber die Praep. בְ gleichfalls im Sinne der Verbundenheit fassend, Knobel: „das Leben alles Fleisches, sein Blut mit seinem Leben ist es d. h. es besteht in seinem Blute, jedoch nur insofern und so

lieferten Satze: תבא נפש ותכפר על נפש eine Seele deckt oder sühnt die andere d. i. das Opfer sühnt inwiefern es stellvertretende Hingabe des im Blute wallenden Lebens des Thieres für das Leben des Menschen ist, z. B. David b. Abraham aus Fes in seinem arabisch geschriebenen Lexikon אגרון (s. bei Pinsker, Zur Gesch. des Karaismus p. קכד): das Blut sühnt durch die Seele, diese ist sein Wesensgrund und ebendeshalb sühnt es die Seelen (*'an en-nufûs*) und vertritt sie (*janûbu*, wovon *nâïb* der Stellvertreter).

lange, als dieses mit seiner נפשׁ verbunden ist und sie einschliesst und enthält — nicht die Blutmaterie an sich ist das Leben, z. B. nicht auch geronnenes und vertrocknetes Blut, aus welchem die נפשׁ geschwunden ist, sondern mit der נפשׁ verbundenes Blut. Aber diese Unterscheidung von noch seelenhaftem und entseeltem Blute liegt ganz ausserhalb des Gesichtskreises des Blutverbotes; sie kommt nur gewissermassen innerhalb der Opferthora in Betracht, indem da die Sühnhaftigkeit an dem von selbst ausfliessenden vorzugsweise seelischen Blute, dem sogen. Lebensblute (דם החיים), haftet. Gegen beide Erklärungen, sowohl die Wessely's als die Knobels, ist aber zu bem., dass eine Aussage, welche Blut und Seele als verbunden fasst und also auseinander hält, nicht recht zu den sie identificirenden (11[a], 14[b]) passt, von denen sie umschlossen ist, wonach es wahrscheinlicher ist, dass בְּ im Sinne der Immanenz als dass es im Sinne der Concomitanz gefasst sein wolle, was ohnehin in einem solchen einfachen Aussagesatze sprachgebrauchsgemässer ist. Jedoch empfiehlt sich weder Baumgartens Erklärung: was die Seele alles Fleisches anbetrifft, so ist dessen Blut in seiner Seele (הוא auf דָּמוֹ zurückbezogen) d. h. hat es darin sein Wesen, ist es deren Erscheinung, noch die in Ausg. 1 vorgetragene: so ist diese (הוא *per attractionem* auf נַפְשׁ zurückbezogen) sein Blut in seiner Seele d. h. sein in seiner Seele wesendes, diese zum Wesen habendes und zur Erscheinung bringendes Blut.[1] Beide Erklärungen sind spitzfindig, nicht einfach und natürlich genug. Ebenso zusammenhangs- als sprachgebrauchsgemäss dagegen ist Hofmanns Erklärung, nach welcher בְּנַפְשׁוֹ mit *Beth essentiale* eingeführter Prädicatsbegriff ist: „von alles Fleisches Seele gilt, dass ihm sein Blut das ist was seine Seele ausmacht.“[2] Das Blut hat die Eigenschaft, die Seele des im Fleische lebenden Wesens zu sein, darum soll man es auch aus dem Körper des nicht opferbaren Thieres auslaufen lassen und mit Erde zudecken. Man soll es auslaufen lassen, weil es nicht genossen werden darf, und gleichsam bestatten, aus respectvoller Scheu nämlich, denn das Blut ist נֶפֶשׁ, wie die Leiche נֶפֶשׁ ist, jenes als gewesenes Vehikel, diese als gewesenes Gehäuse der Seele. **3**) Deut. 12, 23 s. Opferbare Thiere — heisst es hier — können zu gemeinem Gebrauche überall gleich Gazelle und Hirsch d. i. nicht opferbaren geschlachtet und genossen werden; „nur hüte dich wohl, zu essen das Blut, denn das Blut ist die Seele und du sollst nicht die Seele essen mit dem Fleische.

1) So auch David b. Abraham aus Fes a. a. O.: „das Blut ist in der Seele d. h. das eine ist im Körper in und mit dem andern, so dass mit dem Bestande des einen auch der des andern steht und fällt.“

2) s. Schriftbeweis 2, 1, 238 s., womit ich mich schon in dem Comm. über die Genesis S. 272 (Ausg. 3) einverstanden erklärt habe.

Du darfst es nicht essen, auf die Erde sollst du es ausfliessen lassen wie Wasser.“ Wie viel der Thora auf dieses Verbot des Blutgenusses ankommt, sieht man daraus, dass es auch ohne nähere Begründung öfters wiederholt wird Lev. 3, 17. 7, 26 s., so dass es in der mosaischen Gesetzgebung selbst im Ganzen siebenmal vorkommt (Lev. 3, 17. 7, 25—27. 17, 10—14. Dt. 12, 16. 23. 24. 15, 23[1]). Die spätere Literatur zeigt uns auch, dass Blutgenuss in Israel als Sünde anerkannt war 1 S. 14, 32 s.; selbst bei den Propheten, welche sich sonst mit den Gesetzvorschriften im Einzelnen wenig befassen, bleibt die Uebertretung gerade dieser nicht ungestraft Ez. 33, 25 vgl. Jes. 66, 3. Und auch im N. T., wo der im Opfergebrauche des Blutes gelegene Grund des Verbotes wegfällt, wird Act. 15, 20. 29. 21, 25 Enthaltung von Blut ausserhalb oder innerhalb des thierischen Körpers (*αἵματος καὶ πνικτοῦ*) als Verpflichtung der Heidenchristen aufrecht erhalten. Die alte Kirche hielt daran fest, wie zahlreiche Zeugnisse beweisen. *Erubescat error vester Christianis* — kann Tertullian den heidnischen Verdächtigungen entgegensetzen — *qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus.*[2]

Die Vorstellung von der Einheit der Seele und des Blutes, wodurch das Blutverbot begründet wird, kommt auch überall da wo die Schrift von gewaltsamem Tode redet in ihrer Ausdrucksweise zu Tage. In dem Blute des tödtlich Getroffenen ergiesst sich seine Seele Thren. 2, 12 und der sich willig verblutet, schüttet aus in den Tod seine Seele Jes. 53, 12. Das verströmte Menschenblut, welches pluralisch דָּמִים[3] genannt wird, ruft um Rache gen Himmel Gen. 4, 10. Hebr. 12, 24., wofür Iob 24, 12 vgl. Apok. 6, 9 s. gesagt wird, dass die Seele der Erschlagenen schreiet. Von dem Mörder Unschuldiger sagt die Schrift, dass er die Seele des Blutes des Unschuldigen (*ψυχὴν αἵματος ἀθῴου*) erschlage Dt. 27, 25 und dass das Blut von Seelen Unschuldiger (*αἵματα ψυχῶν ἀθῴων*) an seinen Zipfeln klebe Jer. 2, 34 vgl. Spr. 28, 17 (Blut einer Seele). Und weil das Blut die Seele ist, wird vom Blute gesagt was von der Person gilt: דָּם נָקִי Ps. 94, 21. *αἷμα δίκαιον* Mt. 23, 35[4]). Diese Vorstellung von der Einheit des Blutes und der Seele ist der h. Schrift nicht ausschliesslich eigen. Wie vielstimmig das Alterthum sich ebenso aussprach, ist von Bähr in seiner Symbolik des mosaischen Cultus dargethan worden. Dass in der altägyptischen Bil-

1) Die vormosaische Stelle Gen. 9, 4 und die nicht eig. hieher gehörige Lev. 19, 26 bleiben dabei ausser Rechnung.

2) *Opp. ed. Oehler* 1, 149.

3) s. über diesen Plural des Produkts meinen Comm. über die Genesis S. 204.

4) Beck, Biblische Seelenlehre S. 5 s.

derschrift der Habicht, der nach alter Sage von Blut sich nährt, die Seele bedeutet, geht nach Horapollo 1,7 von ebendieser Vorstellung aus. Virgil in seiner Aeneis giebt ihr den kühnsten Ausdruck, wenn er 9,349 von einem Sterbenden sagt: *purpuream vomit ille animam.* Viele griechische und römische Philosophen und Aerzte suchten sie als die wahre unter den vielen verschiedenen Ansichten vom Sitz der Seele wissenschaftlich zu begründen.[1] Kritias lehrte schlechtweg: das Blut ist die Seele[2]; Pythagoras u. A.: die Seele nährt sich vom Blute; Empedokles: das Herzblut (*αἷμα περικάρδιον*) ist der Sitz der Seele[3]; die Stoiker: die Seele ist die Ausdünstung (*ἀναθυμίασις*) des Blutes. Indem diese Letzten annahmen, dass die Seele aus dem Blute sich wie Luft aus dem Feuer entwickele, leiteten sie *ψυχή* von *ψύχειν* in der Bedeutung abkühlen ab.[4] Die bessere Erkenntniss findet sich bei Homer. Die Psychen im Hades gewinnen, wenn ihnen Blut in sich aufzunehmen vergönnt ist, Denkkraft und Sprache und Empfindung zurück. Das Blut ist also nicht schlechtweg eins mit der Seele. Es ist nur, wie auch die Schrift es meint, das Mittel ihrer Selbstbethätigung.

1) s. Aristoteles *περὶ ψυχῆς* B. 1. Cap. 2 und Tertullian *de anima* c. 15.

2) Matthaei bemerkt zu d. St., wo Nemesius dies erwähnt, dass dieser Kritias allerdings, wenn irgendwer, eine Blutseele hatte — er war einer der dreissig Tyrannen.

3) Er sagt es in dem bei den Kirchenvätern öfter citirten Verse: *αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα*, vgl. Cicero *Tusc.* I, 9: *Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem.*

4) Die stoische Herleitung des Namens *ψυχή* erscheint aber auch anders gewendet, z. B. von Chrysipp bei Plutarch *de Stoicorum repugnantiis* c. XLI: „Das Kind wird im Mutterleibe natürlich ernährt wie eine Pflanze; wenn es aber geboren ist, wird es von der Luft gekühlt (*ψυχόμενον*), füllt den Mund mit Odem und wandelt sich so in ein lebendiges Wesen, weshalb die Seele passend von der kühlenden Hauchung (*παρὰ τὴν ψῦξιν*) so genannt wird.“ Ebenso der Arzt Hicesius bei Tertullian *de anima* c. 25 (wo er die Ansicht, dass das Kind erst bei der Geburt beseelt werde, bekämpft): *Hicesius jam natis animam superducens ex aëris frigidi pulsu, quia et ipsum vocabulum animae penes Graecos de refrigeratione respondens.* Besser etymologisirt Plato im Cratylus p. 399 s.: „Seele ist Ursache des Lebens, welche dem Körper das Vermögen des Athmens gewährt und ihn erfrischt (*ἀναψῦχον*)“, denn *ψύχειν* bed. athmen, hauchen und auch kühlen, inwiefern man athmend sich selber und hauchend Anderes kühlt. Am einfachsten Dio Chrysostomus *Or.* XII p. 387 (in Verbindung mit der Ansicht von der Beseelung bei der Geburt): „Wenn das Kind den Mutterleib verlassen, erweckt die Luft dasselbe mittelst Einwehn und Einathmung (*εἰςπνεῦσας καὶ εἰςψύξας*) zum Leben.“ Auch Origenes nimmt an, dass die Seele vom *ψυχρόν* den Namen habe, aber *a refrigescendo de statu diviniore ac meliore*, gleichsam als bei ihrer Niederfahrt in die Finsterwelt abgekältete (*ἀποψυγεῖσα*), s. Lobecks *Aglaophamus* I, 759 s. Man erinnert sich dabei an Plato und Heraklit, denn dieser (s. Gessner, *de animis Heracliti*) unterschied feuchte (herabsteigende) und trockene (aufsteigende)

Wenden wir uns zur Schrift zurück, so ist zunächst beachtenswerth, dass sie immer nur Seele und Blut, nirgends Geist (רוּחַ) und Blut als Einheit fasst. Schon Philo ist darauf aufmerksam geworden. Es ist nur die sinnliche Seele — sagt er ganz recht — nicht die vernünftige und denkende, deren *οὐσία* das Blut genannt wird; das Blut ist die *οὐσία* der Seele, aber die *οὐσία* ihres edleren Theils, der sich zu ihr wie der Augapfel zum Auge verhält, gleichsam die *ψυχὴ ψυχῆς*, ist der aus Gott stammende Geist.[1] Der Geist — sagen wir auf Grund solcher psychologisch anwendbarer christologischer Stellen wie Hebr. 9, 14.[2] Act. 20, 28 — ist dem Blute nur mittelbar immanent, indem er der Seele immanent ist. Der Geist offenbart sich in der Seele und die Seele lebt und webt im Blute. Wie scharf die Schrift hier scheidet, sieht man daraus, dass innere leibliche Organe, wie Herz, Nieren etc., häufig als Stätte geistiger Vorgänge genannt werden, nie aber das Blut. Es ist also nur die Seele ihrer physischen Seite nach, welche so vorzugsweise im Blute ist, dass sie eins mit dem Blute heissen kann. Nicht im Sinne der Identität, denn die Aussage: die Seele ist das Blut wechselt mit der Aussage: die Seele ist im Blute. Und nicht im Sinne räumlicher Umschliessung, denn die Seele, obwol ein unausgedehntes Wesen, ist zwar der Localisirung in einem organischen Körper fähig, nicht aber so dass ein Theil des Organismus sie ausschliesslich in sich schlösse. Die Schriftanschauung wenigstens ist einer solchen Verlegung der Seele in einen Theil der menschlichen Leiblichkeit durchaus entgegen. Die Seele ist nach der Schrift nicht so im Blute, dass sie nicht auch ausserhalb des Blutes wäre.[3] Denn sie ist auch in den Organen der Respiration und der Ernährung; der Athem heisst geradezu נֶפֶשׁ (Iob 41, 13) und selbst der gierende Mund wird נֶפֶשׁ genannt (Jes. 5, 14). Sie ist überall da wo Leibesleben ist und wo sie ist, da ist sie immer ganz, obwohl hier und dort in verschiedener Erweisung.[4] Es fragt sich nur, mit

Seelen; letztere sind die dem Urfeuer verwandten und von ihm, dessen *ἀποσπασμάτια* oder *σπέρματα* die Seelen sind, angezogenen.

1) s. *Philonis Opp. ed. Mangey* 1, 206. 480. 2, 356 und *Opp. ed. Tauchnitz. t.* VI. p. 258. 390.

2) Das *πνεῦμα αἰώνιον* Christi steht hier im Gegensatz zu dem vergänglichen *πνεῦμα* der Thiere: nach dem Unterschiede dieser *πνεύματα* bemisst sich der verschiedene Werth des blutigen Selbstopfers Christi und der Thieropfer. Die kecke Gegenbehauptung Lünemanns, Hebräerbr. S. 289 (Ausg. 2. 1861), dass die Schrift von einem *πνεῦμα* der Thiere überall nichts wisse, widerlegt sich durch Ps. 104, 30. Koh. 3, 21. Gen. 7, 15 vgl. 22 u. a. St.

3) Cassiodor meint in naiver Sprachunkenntniss, *anima* sei vielleicht deshalb s. v. a. *ἄναιμα*.

4) Unsere alten Dogmatiker drücken die beiden obigen Sätze folgendermaassen

welchem Rechte die in allen leiblichen Lebensgestalten sich erweisende Seele mit dem Blute in so vorzugsweise enge Verbindung gebracht wird.

Die alterthümliche Gleichung des Blutes mit der Seele scheint zunächst weiter keinen Grund zu haben, als dass plötzliche Verminderung der Blutmenge des Körpers den Tod herbeiführt. Aber diese Erscheinung selbst hat den tieferen Grund, dass alle Thätigkeit des Körpers, namentlich die des Nerven- und Muskelsystems, von dem Zufluss des Blutes abhängt; denn wird ein Theil des Körpers des Blutzuflusses beraubt, so hört in ihm alle Thätigkeit auf; ein sensibler Theil verliert in einigen Minuten die Empfindung, ein Muskel dient weder der Willkür mehr noch ist er für Reflexreize empfänglich. Die Folgerung welche das Alterthum aus der Erscheinung zog, dass Blutvergiessen und Sterben zusammenfallen, ist also physiologisch vollkommen berechtigt: Irritabilität, Sensibilität, Bewegungsfähigkeit, alle Thätigkeit des Körpers geht mit dem Verluste des Blutes verloren. Das Blut ist wirklich die Basis des physischen Lebens und insofern ist die Seele als Leibeslebensprincip vorzugsweise im Blute. Deshalb vertritt auch im Opfer das Blut des Opferthieres die Seele des Darbringenden, und zwar, wie wir anderwärts gezeigt haben, nicht in symbolisch, sondern in intercessorisch stellvertretender Geltung.[1]

aus: *Anima in ubi est corporeo, sed non corporaliter neque localiter* und: *anima in toto corpore tota et in singulis simul corporis partibus tota.* Ersteren Satz vertreten auch die calvinistischen Dogmatiker, nicht aber den letzteren. Er gilt auch von der Thierseele; Claudius Mamertus (1, 21) sagt selbst von den Pflanzen nicht unrecht: *aut cuncta quae de seminibus prodeunt intra eadem semina corporaliter ostende, aut herbarum quoque vitam incorpoream confitere.* In extremem Gegensatze dazu spricht man jetzt, auf die Thatsache hinweisend, dass bei den niedern Thieren z. B. den Polypen und Würmern aus der Einen Hydra oder Naide durch mechanische Theilung zwei, drei oder mehrere Hydren oder Naiden gebildet werden können, von Theilbarkeit der Seele, ja sogar „des Bewusstseins". Der Ausdruck ist alt (z. B. bei Albertus M. *de anima* 1, 15 mit Bezug auf dieselbe Erfahrungsthatsache: *anima quae uno numero fuit in toto efficitur duae numero per divisionem*), aber ungeeignet, denn, wie man mit Recht entgegengehalten hat, „was theilbar ist, das muss auch ausgedehnt sein, und was ausgedehnt ist, das ist ein Körper." Was sich infolge der Zerschneidung der Körper niederer Thiere (mit der Absenkung einer Pflanze vergleichbar) vervielfältigt, ist nur der Körper, an welchem das noch nicht so, wie in den höheren Thierarten, individualisirte oder, was dasselbe, noch nicht seelische Leben haftet. Was aber die Seelenvervielfältigung im Zeugungsprocess anlangt, so ist diese keine Theilung und darf also auch nicht so genannt werden.

1) s. die zweite Schlussbetrachtung meines Comm. zum Briefe an die Hebräer 1857. „Wenn der Priester — sagt (um einen jüdischen Zeugen aufzurufen) Nachmani zu Lev. 1, 5 — das Blut an den Altar sprengt, so vertritt dieses die Stelle des Blutes und der Seele des Darbringenden, damit dieser denke, wenn dies geschieht, dass er an seinem Leibe und seiner Seele gesündigt und dass eigentlich sein Blut vergossen

Dazu dass das Blut die Basis des physischen Lebens ist, kommt aber noch ein Zweites, ohne dessen Hinzunahme sich das biblische Verbot des Blutgenusses, welches doch ohne Zweifel thierische Verrohung des Menschen verhüten will, gar nicht begreifen lässt. Das Blut ist nicht allein die allesbedingende Basis, sondern auch der allumfassende Quell des physischen Lebens. Die Schrift drückt sich hierüber (freilich ohne uns einen physiologischen Aufschluss geben zu wollen) so bestimmt als möglich aus, wenn sie Act. 17, 26 sagt, dass Gott *ἐξ ἑνὸς αἵματος* die ganze Erdoberfläche bevölkert, und Joh. 1, 13.,[1] dass der Mensch natürlicherweise *ἐξ αἱμάτων* entstehe. Das Blut ist da offenbar als der Urstoff und gleichsam als das Chaos gedacht, aus welchem der ganze menschliche Organismus hervorgeht. Auch diese Vorstellung bestätigt sich wissenschaftlich: denn es ist allgemein anerkannt, dass von da an, wo im Embryo Nervenmark und Blut hervorgetreten sind, alle weitere Ausscheidung und Festbildung aus dem Blute geschieht, und dass auch nach der Geburt in jedem beseelten Körper alles Material zum Bilden d. i. zu allen Arten der Ernährung so wie der Absonderung aus dem Blute herkommt. Nur das ist wissenschaftlich noch streitig, ob die mancherlei Stoffe schon differenzirt im Blute enthalten seien und von da kraft der Affinitätsverhältnisse, welche die Organe dazu haben, schon als Producte in diese übergehen,[2] oder ob sie erst von den Organen selbst vermöge der Functionskräfte dieser zu gewissen Arten und Qualitäten umgewandelt werden. Mag von einzelnen Stoffen dies, von andern jenes gelten: Thatsache ist es, dass rastlos fortgesetzte Untersuchung des Blutes in Betreff der mancherlei Stoffe gesunden

und sein Körper verbrannt werden sollte, wenn Gott nicht gnädiglich diese Stellvertretung (תמורה) geordnet hätte."

1) In dieser Stelle negirt *οὐκ ἐξ αἱμάτων* den materiellen Grundstoff, *οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς* die Ursächlichkeit fleischlichen, also ungeistlichen, unheiligen Wollens, *οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός* die Ursächlichkeit männlichen, also überhaupt geschöpflichen Wollens. Eine alttest. Parallele zu den obigen zwei neutest. Stellen gibt es nicht. Denn die „Blutsverwandtschaft" heisst hebr. שַׁאֲרָה (Fleischesgemeinschaft) Lev. 18, 17; mein Blutsverwandter heisst שְׁאֵרִי, בְּשָׂרִי oder עַצְמִי וּבְשָׂרִי. In jenen beiden neutest. Stellen scheinen sich also, wie öfter im N. T., hellenische und israelitische Anschauung zu durchdringen, vgl. Euripides' Ion: *ἄλλων τραφεὶς ἀφ' αἱμάτων*. Es ist aber nur der hellenische Sprachgebrauch, der hier den biblischen bestimmt; die Anschauung ist altisraelitisch.

2) s. z. B. Rösch, Bedeutung des Blutes S. 8: „Das Blut ist wie das Urfluidum eine homogene Flüssigkeit, welche gleichwohl alle Differenzen enthält, wodurch es möglich ist, dass auch das Differenteste sich aus ihm hervorbilden, aus ihm sich ernähren kann, indem es an einer Stelle dieses, an einer andern jenes absetzt und so auseinandergeht, wie das Licht in die Farben gebrochen wird." Es ist die sogen. humoralpathologische Ansicht.

wie kranken Lebens der Ansicht von ihrer Präexistenz im Blute immer umfänglichere Geltung verschafft.[1] Dieselbe Erkenntniss, obwohl wissenschaftlich noch nicht vermittelt, liegt dem biblischen Verbote des Blutgenusses zu Grunde. Das Blut ist deshalb so streng verboten, weil es das inhaltreiche Centrum ist, von wo aus das animalische Leben in allen seinen Gestalten sich radienartig entfaltet. Alles Flüssige und Feste, was im beseelten Körper sich bildungs- oder ausscheidungsweise besondert, liegt schon als Produkt oder doch der Potenz nach im Blute. Die Immanenz der Seele im Leibe ist also, physisch angesehen, nirgends so intensiv wie im Blute. Das Blut ist die Seele nicht nur als Leibeslebens-, sondern auch als Leibesbildungsprincip in ihrer sinnfälligen Erscheinung.

Aber verboten ist nur das Thierblut, um den Contact der Menschenseele mit der Thierseele zu verhüten. Dass die traditionelle Praxis das Fischblut erlaubt, geschieht in der falschen Meinung, dass das Blut der Fische nicht gleiches Verhältniss zu ihrem Leben habe, wie anderes Thierblut. Indess verbietet die Thora Fischblut allerdings nicht ausdrücklich. Und auch Menschenblut nicht. Menschenblut — sagt Wessely — ist gesetzlich erlaubt, denn es ist kein Grund vorhanden es zu verbieten.[2] Warum nicht? — weil es dem Menschen homogen ist. Wer also etwa einem der sich geschnitten das Blut aussaugt, thut nichts Ungesetzliches. Und wenn der Herr im heiligen Abendmahl sein Blut zum Tranke einsetzt, so ist das auf gesetzlichem Standpunkte nicht so schauerlich, wie wenn Petrus den Befehl erhält, von dem Gethier in dem herabgelassenen Tuche zu essen. Dort gilt es, das Leben des Gottmenschen in uns überzupflanzen, und dieses Leben ist uns insofern homogen, als es das Leben des Menschen ist, in welchem die Idee der Menschheit zu ihrer denkbar höchsten Vollendung gekommen.

So viel über Blut und Seele. Dass dem Blute nirgends geistige Functionen zugeschrieben werden, bemerkten wir schon oben. Um so vielseitiger sind die Functionen, welche die Schrift dem Herzen, dem Behälter des Blutes, zuschreibt. Und neben dem Herzen geschieht des Kopfes, des Behälters des Hirnes, fast gar keine Erwähnung. Wenn irgendwo, so stösst die biblische Psychologie hier auf schwere Räthsel, welche aber, da sie gelöst sein wollen, ebensoviel Beweise für das gute Recht der Wissenschaft sind, mit deren Aufbau wir uns beschäftigen.

1) s. z. B. Budge, Memoranda II §. 268.

2) דם אדם מותר מן התורה שאין טעם זה לאסרו.

Herz und Haupt.

§. 12.

Quid sine capite est homo — ruft Ambrosius aus — *cum totus in capite sit!* Nach durchgängiger Anschauung und Aussage der Schrift aber in allen ihren Theilen ist das Herz die innere Mitte des menschlichen Wesensbestandes, in welcher das dreifache Leben des Menschen zusammenläuft, weshalb קֶרֶב Innerlichkeit, Inwendiges (obgleich eigentlich weiteren Sinnes als לֵב Ps. 39, 4 u. ö. 64, 7) fast gleichbedeutend mit לֵב (arab. *qalb*) gebraucht wird (z. B. Ps. 5, 10. 49, 12) und לֵב *καρδία* die Mitte auch anderer Naturdinge bezeichnet (s. §. 10 dieses Abschn.). Das Herz ist **I**) das Centrum des leiblichen Lebens, es ist der Behälter der Gesammtlebenskraft (Ps. 40, 13 vgl. 38, 11) und zwar im untersten physischen Sinne, denn Essen und Trinken wird als Herzstärkung (Gen. 18, 5. Richt. 19, 5. 1 Kg. 21, 7. Act. 14, 17. Jac. 5, 5. vgl. Lc. 21, 34) zur Stärkung des ganzen Menschen. Es ist **II**) Centrum des geistig-seelischen Lebens und zwar **1**) des wollenden, begehrenden. Wenn der Mensch sich aus sich selbst zu etwas entschliesst, so heisst das מְלָאוֹ לִבּוֹ Est. 7, 5 vgl. Koh. 8, 11. 9, 3. oder נָדַב לִבּוֹ אֹתוֹ Ex. 35, 29 oder נְשָׂאוֹ לִבּוֹ Ex. 35, 21 oder נָתַן לִבּוֹ Koh. 1, 13 oder שָׂם עַל־לִבּוֹ Dan. 1, 8., neutest. *προαιρεῖται τῇ καρδίᾳ* 2 Cor. 9, 7. Wenn der Mensch mit Bewusstsein des Beweggrundes und Zieles etwas vorhat, so heisst es הָיָה בִּלְבָבוֹ Jes. 10, 7 oder עִם־לְבָבוֹ 1 K. 8, 17. 10, 2., es ist תַּאֲוַת Ps. 21, 3., *εὐδοκία* Röm. 10, 1., *πρόθεσις* Act. 11, 23 seines Herzens, und wenn er recht fest entschlossen ist, so ist er *ἑδραῖος ἐν τῇ καρδίᾳ* 1 Cor. 7, 37. Was man gern, willig und geflissentlich thut, das geschieht מִלֵּב *ἐκ καρδίας* Thren. 3, 33. Röm. 6, 17 vgl. Spr. 23, 7. Das Herz ist Sitz der Liebe 1 Tim. 1, 5 und des Hasses Lev. 19, 17; den man liebt, dem giebt man sein Herz Spr. 23, 26, Richt. 5, 9 und den hat man im Herzen Phil. 1, 7. 2 Cor. 7, 3. Das Herz ist **2**) Centrum des geistig-seelischen Lebens als denkenden, vorstellenden. Das Herz weiss oder erkennt Dt. 29, 3. Spr. 14, 10; es versteht Jes. 32, 4. Spr. 8, 5. Act. 16, 14; es überlegt Neh. 5, 7., erwägt *συμβάλλει* Lc. 2, 19 und berechnet Spr. 16, 9; man setzt oder richtet (שִׂים, שִׁית) das Herz, wenn man aufmerkt Dt. 32, 46. Ps. 48, 14; man kehrt es ab oder neigt es zu, wenn man Theilnahme ab- oder zuwendet (Dt. 30, 17. Jos. 24, 23); man setzt, bindet, schreibt was man sich fest einprägt und zu eigen macht auf oder in das Herz Dt. 11, 18. Hohesl. 8, 6. Spr. 6, 21. 3, 3; man weiss bei seinem Herzen, wenn man sich bewusst ist Dt. 8, 5 und mit seinem ganzen Herzen, wenn man sich vollbewusst ist Jos. 23, 14 (vgl. לֵב Wissen um etwas in den Redensarten 2 K. 5, 26. Gen.

31,20), und alles was uns in Sinn oder Erinnerung kommt, steigt empor im Herzen עָלָה עַל־לֵב oder אֶל־לֵב Jes. 65,17. Jer. 3,16 oder בָּא עַל־לֵב 2 Chr. 7,11., *ἀναβαίνει ἐπὶ καρδίᾳ* Act. 7,23. 1 Cor. 2,9 — das Herz ist die Vorrathskammer alles Gehörten und Erlebten Lc. 1,66. 2,51. 21, 14. Denken heisst אָמַר בְּלֵב Gen. 17,17 oder אֶל־לֵב Gen. 8,21. 24,45., דִּבֶּר עִם־לֵב Koh. 1,16 oder עַל־לֵב 1 S. 1,13., *λέγειν* oder *εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ* Mt. 24,48. Apok. 18,7; das Herz selbst redet innerlich und spricht dann sprechend sich aus: אָמַר Ps. 27,8., דִּבֶּר Ps. 41,7. Spr. 23,33., הָגָה Spr. 15,28. 24,2. Jes. 33,18. Das Herz ist die Geburtsstätte der Gedanken, das Denken heisst הָגוּת Ps. 49,4., הִגָּיוֹן Ps. 19,15 oder רַעְיוֹן Dan. 2,30 des Herzens, die Gedanken dessen מַחְשְׁבוֹת Gen. 6,5., חִקְקֵי oder חִקְרֵי Richt. 5,15., מְזִמּוֹת Jer. 23,20., מַעַרְכֵי Spr. 16,1., מַשְׂכִּיּוֹת Ps. 73, 7., מוֹרָשֵׁי Iob 17,11., *βουλαὶ* 1 Cor. 4,5., *διαλογισμοὶ* Mt. 15,19. Lc. 5, 22. 9,47. 24,38., *ἐνθυμήσεις* Mt. 9,4., *ἔννοιαι* Hebr. 4,12; weise Gedanken so wie Erdichtungen 1 K. 12,33. Neh. 6,8. Jes. 59,13 und Truggebilde Jer. 14,14. 23,16 entstammen dem Herzen, das Herz ists welches sie bildet (יָצַר Gen. 8,21) und schmiedet (חָרַשׁ Spr. 6,18). Weil Geburtsstätte der Gedanken, ist das Herz auch Geburtsstätte der Worte: man bringt die Worte hervor aus dem Herzen Iob 8,10., redet mit dem Herzen Ps. 15,2., der Mund spricht *ἐκ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας* Mt. 12,34. Das Herz befasst also *νοῦς* und *λόγος*, darum heisst der Weise חֲכַם־לֵב Ex. 28,3 und לֵב heisst prägnant s. v. a. Verstand Iob 12,3. Spr. 15,32. Hos. 4,11., daher אִישׁ לֵבָב der Verständige Iob 34,10. 34 und חֲסַר־לֵב Spr. 10,13 oder אֵין־לֵב Hos. 7,11. Jer. 5,21 der Verstandlose, denn Herz ohne שֵׂכֶל Iob 17,4 oder חָכְמָה Spr. 14,33 ist nicht besser als keines. Das Herz ist **3**) Centrum des geistig seelischen Lebens als empfindenden d. i. der Gefühle und der Affecte (Gemüthsbewegungen). Dem Herzen werden zugeeignet alle Grade der Freude vom Wohlgefühl (Jes. 65, 14) bis zum Entzücken und Frohlocken (Act. 2,46. Ps. 84,3); alle Grade des Schmerzes von Missstimmung (Spr. 25,20) und Trauer (Joh. 16,6) bis zu durchbohrendem und zermalmendem Weh (Ps. 109,22. Act. 21,13. Jes. 65,14); alle Grade des Widerwillens vom Aerger und Eifer (Spr. 23,17. Jac. 3,14) bis zur knirschenden Wuth (Act. 7,54) und glühenden Rachsucht (Dt. 19,6); alle Grade der Unzufriedenheit von der Sorge (Spr. 12, 25) bis zur Verzweiflung (Koh. 2,20); alle Grade der Furcht von ehrfürchtigem Beben (Jer. 32,40) bis zu starrem Entsetzen (Dt. 28,28. Ps. 143,4). Das Herz schmilzt und windet sich vor Angst Jos. 5,1. Jer. 4,19; wird weich vor Verzagen Lev. 26,36. Dt. 20,8; glüht und gährt vor Unmuth Ps. 39,4. 73,21; vertrocknet und welkt unter Leidenswucht Ps. 102,5. Ez. 16,30; wird zerbrochen und zerknirscht von Trübsals- Zorn- und

Bussschmerz Ps. 147, 3. Jer. 23, 9. Ps. 51, 19; wird umgewandt vor Mitleid Hos. 11, 8; wird durch Gottes Wort in heiligen Brand versetzt Jer. 20, 9. Luc. 24, 32. Kurz, לֵב *καρδία* ist die bewusste Einheit des geistig-seelischen Lebens in allen seinen Richtungen und deshalb לֵב אֶחָד, *καρδία μία* bewusste vollkommene Einigkeit des Wollens, Denkens und Empfindens (Jer. 32, 39. Ez. 11, 19. 1 Chr. 12, 38. Act. 4, 32). Da aber Wollen, Denken und Empfinden von der Schrift durchweg aus ethischem Gesichtspunkt aufgefasst wird, so versteht es sich danach von selbst, dass das Herz auch **III**) Centrum des sittlichen Lebens ist, so dass alle sittlichen Zustände von der höchsten mystischen Gottesliebe an (Ps. 73, 26) bis zum selbstvergötternden Hochmuth (Ez. 28, 2. 5) und der Verfinsterung (Röm. 1, 21) und Verstockung (Jes. 6, 10. 63, 17. Jer. 16, 12. Thren. 3, 65. 2 Cor. 3, 14 s.) herab sich im Herzen als dem innersten Lebenskreise des Menschen (1 P. 3, 4) concentriren und der sittliche Charakter geradezu לֵב (vgl. לֵב וָלֵב zweideutiger Charakter Ps. 12, 3. 1 Chr. 12, 33), oder mit Bezug auf das Herz יֵצֶר (Dt. 31, 21., neutest. *διάνοια* Lc. 1, 51. *ἐπίνοια* Act. 8, 22) genannt wird; deshalb sind בַּר lauter, טָהוֹר rein,[1] יָשָׁר gerade, שָׁלֵם völlig, תָּם vollkommen, נָכוֹן fest, נֶאֱמָן treu u. s. w. mit ihren Gegensätzen Beinamen des Herzens, deren Erörterung aber nicht Aufgabe der Psychologie, sondern der Ethik ist. Das Herz ist Werkstatt und Ausgangsort alles Guten und Bösen in Gedanken, Worten und Handlungen Mr. 7, 21 s. Mt. 12, 34., Tummelplatz böser Begierden (*ἐπιθυμίαι*) und Leidenschaften (*πάθη ἐπιθυμίας*) Röm. 1, 24. Mr. 4, 19 vgl. 15., ein guter oder ein böser Schatz Lc. 6, 45. Es ist die Stätte, wo Gottes natürliches Gesetz uns eingeschrieben ist und sich wirksam erweist Röm. 2, 15., so wie die Stätte des durch Gnade verinnerlichten positiven Gesetzes Jes. 51, 7. Jer. 31, 33 s. Es ist der Sitz des Gewissens Hebr. 10, 22 und es werden ihm alle Erweisungen dieses z. B. 1 Joh. 3, 19—21 zugeschrieben. Mit dem Herzen wird geglaubt *καρδίᾳ πιστεύεται* Röm. 10, 10 und auch der Unglaube setzt dort den Bodensatz aller Argheit ab Hebr. 3, 12. Es ist der Acker für den Samen des göttlichen Worts Mt. 13, 19 ss. Lc. 8, 15. Je nachdem es sich entscheidet, steht es unter den Eingebungen Gottes (z. B. 2 Cor. 8, 16) oder des Satans (Joh. 13, 2. Act. 5, 3 s.). Es ist die Wohnstätte Christi in uns Eph. 3, 17., des h. Geistes 2 Cor. 1, 22., des göttlichen Friedens Col. 3, 15; der Behälter der ausgegossenen Liebe Gottes Röm. 5, 5; der Aufgangsort des himmlischen Lichts 2 Cor. 4, 6. 2 P. 1, 19; das Kämmerlein geheimen Verkehrs mit Gott Eph. 5, 19 (vgl. Thren. 2, 18. 3, 41. Hos.

1) Es ist charakteristisch für die mehr hellenische als hebräische Begriffssprache, dass das B. d. Weish. 7, 27 *ὁσίαι ψυχαί* sagt, wo das A. T. Spr. 22, 11 LXX *ὅσιαι καρδίαι*.

7, 14) — eine grosse geheime Tiefe, die allein Gott erforscht Spr. 15, 11. Jer. 17, 9 s. Ps. 44, 22. Röm. 8, 27.[1] Es ist, um mit Beck zu reden, der Mittelpunkt des ganzen Menschen, der Centralheerd des Lebensbetriebes, der Träger des persönlichen Bewusstseins sammt Selbstbestimmung und Vernunftthätigkeit, die Bildungsstätte aller selbstständigen Verrichtungen und Zustände; es vermittelt alle Beziehungen und Handlungen sowohl nach der geistigen als leiblichen Seite hin, sofern sie mit Selbstbewusstsein und Freithätigkeit erfolgen; nach dem Herzen charakterisirt sich der sittliche Gesammtzustand des Menschen, in dem Herzen liegen die Bedingungen der Sprache, im Herzen erweist sich das natürliche Gesetz und mittelst der Wiedergeburt das neue Gesetz Gottes als lebendige Macht. Die Frage v. Rudloffs,[2] ob das Herz auf die Seite des Geistes oder der Seele gehöre, darf gar nicht in dieser Fassung gestellt werden. Es ist die geistige seelische Innerlichkeit des Menschen in ihrer concreten centralen Einheit und nach allen Seiten ihrer dynamischen Bethätigung und ihrer ethischen Bestimmtheit. Alles was hellenisch und hellenistisch *νοῦς*, *λόγος*, *συνείδησις*, *θυμός* genannt wird, liegt in *καρδία* ineinander und alles wodurch בָּשָׂר und נֶפֶשׁ afficirt wird, tritt in לֵב ins Licht des Bewusstseins. Das Herz, sagt Salomo Spr. 14, 10., kennt seiner Seele Kummer. Man sieht aus diesem Begriffsgebrauch, dass das Herz die Stätte ist, wo, wie Oehler es ausdrückt,[3] die Seele bei sich ist und alles ihres Thuns und Leidens als des ihrigen inne wird. Alle Strahlungen des Leibes- und Seelenlebens gehen da zusammen und entfalten sich wieder von da aus (vgl. z. B. Spr. 14, 30. 17, 22). Herz, Seele und Fleisch ist die alttestamentliche Trichotomie Ps. 84, 3. 16, 9.; Herz und Seele die alttest. Bezeichnung des geistig-seelischen Innenlebens Dt. 4, 29. 6, 5. Jos. 22, 5. 23, 14. 1 K. 2, 4. 2 K. 23, 3. 1 Chr. 28, 9. 2 Chr. 6, 38. Spr. 2, 10.

Wir haben vorsätzlich weder uns noch dem Leser das Mühsame einer so dürren und langwierigen tabellarischen Uebersicht erspart, damit man die Wichtigkeit der Fragen gehörig würdige, welche sich an die in der Schrift von Anfang bis zu Ende zu so beharrlichem und überaus mannigfaltigem Ausdruck kommende Vorstellung knüpfen. Maimonides setzt sich über alle Schwierigkeiten hinweg, wenn er angesichts dieses biblischen Sprachgebrauchs sagt, לֵב sei ein homonymes Wort, welches zunächst das principale Lebensorgan, dann aber auch Gedanken, Gesinnung,

1) Wo bis hieher in den einzelnen Fällen nur Eine Belegstelle oder einige oder ihrer viele citirt sind, ist es überall mit Absicht und nach vorheriger Musterung sämmtlicher dahin gehöriger Stellen geschehen.

2) Die Lehre vom Menschen S. 42.

3) Art. Herz in Herzogs RE.

Willen und Intellect bezeichne.[1] Zwischen Herz im niederen leiblich-vitalen und Herz im höheren geistig-seelischen Sinne muss ein tieferer, realerer Zusammenhang bestehen, als der eines blosen Redebildes. Daraus dass die Schrift (worauf zuerst Roos aufmerksam gemacht hat[2]) nirgends von einem Herzen der Thiere in höherem Sinne redet, wie denn die arabische Hamasa p. 513 geradezu sagt: das Thier ist herzlos (بغير لبّ), lässt sich nicht beweisen, dass der höhere Begriff des menschlichen Herzens ein rein geistiger sei; denn der Unterschied des Menschen- und Thierherzens hat seinen Grund in dem Unterschiede der Menschen- und Thierseele, deren Organ beidemal das Fleischesherz ist; das Fleischesherz des Menschen wird entmenschlicht, indem seine Seele verthiert wird Dan. 4, 13. Dass auch da wo die Schrift vom Herzen im höheren Sinne redet von dem Fleischesherzen nicht so ganz zu abstrahiren ist, beweisen fast alle die Stellen, wo das Herz als Gegenstand und Subject von Affecten erscheint z. B. Iob 37, 1: ja darob erbebt mein Herz und hüpft auf von seiner Stelle; es sind grossentheils Symptome des Fleischesherzens, wie Ps. 38, 11 die heftige schnell sich wiederholende Zusammenziehung und Ausdehnung,[3] wonach die Empfindungen bezeichnet werden. Aber auch höhere geistige Vorgänge denkt die Schrift mit dem Fleischesherzen zusammen. Ich werde ihnen — sagt Jehova bei Ez. 11, 19 von dem Israel der Zukunft — ein einiges Herz geben und einen neuen Geist geb' ich in ihr Inneres und entferne das steinerne Herz aus ihrem Fleische und gebe ihnen ein fleischernes Herz (לֵב בָּשָׂר). Und zu den Corinthern sagt Paulus 2 Cor. 3, 2 s.: „Unser Brief seid ihr, eingeschrieben in unsere Herzen, erkenn- und lesbar allen Menschen, indem von euch offenbar wird, dass ihr Christi Brief, ausgefertigt von uns, eingeschrieben nicht mit Dinte, sondern Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln des Herzens." Irenäos bedient sich dieser Stelle nicht mit Unrecht als einer Beweisstelle für die Auferstehung des Fleisches. *Si ergo nunc corda carnalia capacia Spiritus fiunt: quid mirum si in resurrectione eam quae a Spiritu datur capiunt vitam!*[4]

Wird man uns etwa entgegenhalten, dass diese Concentration alles

1) Moreh Nebuchim 1, 39.

2) s. auch Beck, Seelenlehre S. 70 s.

3) Um nicht zu sagen: Rotationsbewegung, wofür סחרחר der genaue Ausdruck ist; das Herz dreht sich in jedem Zustande seiner Thätigkeit etwas um seine Axe, *leviter sese quasi contorquet*, wie Harvey es ausdrückt, und mit convulsiven Zuständen des Herzens verbindet sich zuweilen ein Gefühl, als sei das Herz in rollender Bewegung.

4) *Opp. ed. Stieren* 1, 753.

geistig-seelischen Lebens in seiner sinnfälligen Vermittelung auf das Herz der h. Schrift gar nicht eigenthümlich sei? Auch nach indischer Anschauung geht die Erkenntniss-Sonne im Aether des Herzens auf; da wohnt der „an der Spitze stehende“ Theil (*kûṭastʻa*) des allgemeinen Brahma, welcher durch seinen Wiederschein den Geistesvermögen das nöthige Licht verleiht.[1] Von den Persern sagt uns Firmicus Maternus, dass sie das Herz als den Grund und Boden ansehen, von wo aus die Gedanken sich waldartig (*in modum silvarum*) verzweigen.[2] Bei Homer gilt κραδίη (ἦτορ) desgleichen als centraler Lebensheerd des Menschen und steht sogar zu φρένες im Verhältniss eines Innern. Nur durch die Sonder- und Höherstellung, welche Philosophie und Physiologie dem νοῦς anwiesen, gewann allmälig das Hirn höhere Bedeutung. Pythagoras war der Erste, welcher den νοῦς im Gehirn isolirte. Alkmäon, sein Schüler, betrachtete das Gehirn als Organ sowohl des Empfindens (αἴσθησις) als des Denkens. Auch Plato verlegte den νοῦς in den weltkugelförmigen Kopf. Ebenso die jüngere hippokratische Schule[3] und die meisten alexandrinischen Aerzte; jedoch lehrte Erasistratos (unter Seleucus Nicator) nach Galens Zeugniss, dass nicht allein der Lebensgeist, sondern auch der Seelengeist κατὰ τὴν καρδίαν seinen Sitz habe. Diese Ansicht fand auch sonst schulmässige Vertretung. Empedokles gab der Seele das Herzblut, Diogenes von Apollonia der νόησις die Brusthöhle, der Verf. der hippokratischen Schrift περὶ καρδίας der γνώμη (vernünftigen Seele) den linken Ventrikel zu ihrem Sitze. Der Hauptvertreter aber des Herzens als centralen Seelenorgans ist Aristoteles mit der ihm zur Seite stehenden Schule von Aerzten. Das Herz, von dem die Bildung des Embryo ihren Anfang nimmt, ist ihm der Mittelpunkt, von dem alle Empfindungsorgane ausgehen und von wo aus also die Seele als Entelechie des Leibes ihre Wirksamkeit entfaltet.[4] Auch unter den Stoikern lehrte Chrysipp, dass das Herz die Stätte der Vernunft und der Affekte sei, und Posidonius, dass die Eine Seele, mit ihren drei

1) Graul, *Bibliotheca Tamulica* S. 195. 199.

2) In einer im folgenden § vollständig mitgetheilten Stelle, s. Gersdorf, *Bibliotheca Patrum vol.* XIII p. 67.

3) Hippokrates selbst in seinen ächten Schriften schreibt dem Hirn nirgends seelische Functionen zu; erst in den jüngern unächten hippokratischen Schriften findet sich diese galenistische Ansicht, s. Herm. Nasse, *Commentatio de insania secundum libros Hippocraticos* 1829. 4. p. 4 s. Die Schrift περὶ ἱερῆς νούσου wäre somit unächt, denn da (*Opp. ed. Littré t.* VI p. 392) wird ausdrücklich gesagt, dass das Hirn, nicht das Herz Sitz der Intelligenz sei.

4) s. Brandis, Aristoteles u. seine akademischen Zeitgenossen. Zweite Hälfte (1857) S. 1144 s. Zeller, Philosophie d. Griechen 2, 487 vgl. v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist S. 24 — 31.

Grundkräften (λογίζεσθαι, θυμοῦσθαι, ἐπιθυμεῖν) im Herzen ihren Einen eigentlichen Wohnsitz habe.[1] Und überhaupt gilt der gesammten griechischen Wissenschaft das Herz für mehr als ein blos mechanisches Pumpwerk des Blutes; denn selbst Plato (welchem Philo folgt), obwohl er das Haupt mit den Sinnen als Sitz des λόγος ansieht, verlegt den θυμὸς in die Brust oder das Herz, wie die ἐπιθυμία in die Leber oder die Nabelgegend. Bei Homer heisst der Todte als des hellen Bewusstseins ermangelnd ἀκήρεος herzlos, und auch im Lateinischen ist *cor*, obwohl hier durch *animus* zurückgedrängt, in geistig-psychischem Sinne gebräuchlich, wie die Adjectiva *excors*, *socors*, *vecors* und die Redensarten *cordi esse*, *cordi facere* u. dgl. zeigen. Von einem gescheiten schlauen Mädchen heissts bei Plautus: *ut habet sapiens cor, quam dicit quod opust.*[2]

Es ist also Thatsache, dass die Schrift diese Betrachtungsweise des Herzens mit dem orientalischen und klassischen Alterthum gemein hat und dass innerhalb des letzteren sogar grosse wissenschaftliche Autoritäten das Herz als centrales Seelenorgan ansehn. Aber ist das Auffällige der Sache damit erklärt? Ist sie deshalb ein minder erklärungsbedürftiges Räthsel? In dem ausserbiblischen Kreise mag man drüber hingehen und sich damit begnügen, dass diese Vorstellung vom Herzen, wie etwa die von der Bewegung der Sonne um die Erde, eine von den vielen der Anfangszeit der Menschheit angehörigen kindischen Vorstellungen sei, von denen auch die Wissenschaft sich noch nicht ganz frei zu machen vermocht habe. In der Schrift aber ist sie so sehr mit der Vorstellung vom Blute und diese so sehr mit dem Ritual des Opfers[3] und der Lehre von der Versöhnung verflochten und sie hat da, wenn dies auch nicht der Fall wäre, einen so durchgreifenden Einfluss auf Anschauung und Ausdruck und eine so alldurchdringende Herrschaft, dass man sich an jener wohlfeilen und oberflächlichen Erklärungsweise unmöglich genügen lassen kann. Denn nur das B. Daniel nennt zuweilen das Haupt da wo man nach dem herrschenden Sprachgebrauch der Schrift das Herz erwartete: es betrachtet das Haupt als Stätte der Traumgesichte 2, 28. 4, 2. 7. 10. 7, 1. 15 vgl. dagegen 2, 30. Dieses חֶזְוֵי רֵאשָׁךְ neben רַעְיוֹנֵי לִבְבָךְ im B. Daniel ist eine Andeutung von höchstem Werth; es ist aber auch die einzige Spur von Beziehung geistig-psychischer Vorgänge auf das Haupt, denn mit Stel-

1) s. Max. Heinze, *Stoicorum de affectibus doctrina* (1860) p. 50.

2) *Persae* IV, 4 p. 84 *ed. Ritschl.*

3) Bei dem Ganzopfer wurden auch Haupt und Herz des Thieres auf dem Altar verbrannt Lev. 1, 3 ss. 8, 20., sonst nur Fett, Nieren und Leberlappen; Philo (*Opp.* 2, 190) lässt jenes ausser Acht, indem er den Grund des Letzteren darin findet, dass Haupt und Herz der Sitz des ἡγεμονικόν d. i. des νοῦς seien.

len wie Koh. 2, 14 würde man sich über den wahren Sachverhalt nur täuschen.

Freilich ist auch nach der Schrift das Haupt der sichtbare edelste Theil des Menschen, in der engsten Beziehung stehend sowohl zu Seel' und Geist im Menschen, als zu allen seelisch-geistigen Einwirkungen, welche auf den Menschen geschehen. Weil im Haupte der menschliche Organismus gipfelt, heisst Christus die κεφαλή[1] der Gemeinde, seines Leibes (s. bes. Eph. 5, 23. Col. 2, 19 vgl. 1 Cor. 11, 3), und aus demselben Grunde ist רֹאשׁ allgemeine metaphorische Benennung des Erhabensten, des Köstlichsten, des Hauptsächlichen. Der Segnende legt seine Hände auf das Haupt des zu Segnenden (Gen. 48, 14 vgl. 49, 26. Spr. 10, 6) und der Weihende auf das Haupt des zu Weihenden (Lev. 8, 10 ss.), damit von da Segen und Weihe gleich dem Salböl (Ps. 133, 2 vgl. Lev. 8, 12) auf den ganzen Wesensbestand herabfliesse und ihn durchdringe. Ebendeshalb vertheilen sich Feuerzungen auf die Häupter der Apostel und sie wurden so voll des h. Geistes (Act. 2, 3 s.); es war ihre himmlische Handauflegung (סְמִיכָה). Dass der Heilende seine Hand auf den zu Heilenden legt (Mt. 9, 18), hat gleichen Grund; die Heilkraft (Lc. 6, 19) geht auf das Haupt aus, um von da auf den ganzen Menschen auszugehen. Und dass das Antlitz des Hauptes auch in der Schrift als der Spiegel göttlicher Einwirkungen auf den Menschen, aller Affecte und des gesammten Seelen- und Geisteslebens gilt, bedarf kaum der Belege. Als Mose die Herrlichkeit Gottes auf Sinai geschaut hat, da ist es sein Antlitz, welches noch lange nachher leuchtet (Ex. 34, 29 ss. vgl. Mt. 17, 2. 2 Cor. 3, 13). Die Weisheit eines Menschen, sagt Koheleth (8, 1), verklärt sein Antlitz und durch Frechheit wird sein Antlitz entstellt. In der Physiognomie spiegelt sich der sittliche Zustand des Menschen Jes. 3, 9 (s. oben §. 10 gegen Ende). Darum ist Gottes פָּנִים Er selbst in seiner wesentlichen Offenbarung Ex. 33, 14 s. Dt. 4, 37., wie der Engel Jehova's als Medium dieser Offenbarung מַלְאַךְ פָּנָיו heisst Jes. 63, 9. Wie die Person ihrer Inwendigkeit nach נֶפֶשׁ ψυχή genannt wird, so ihrer Auswendigkeit nach פָּנִים, πρόςωπον oder רֹאשׁ Richt. 5, 30. 1 Chr. 12, 23 und selbst גֻּלְגֹּלֶת Ex. 16, 16. 38, 26. Die sichtbare persönliche Gegenwart jemandes heisst sein Antlitz z. B. 2 S. 17, 11. In allen diesen Beziehungen wird das Haupt sehr hoch gestellt, aber, ohne dass ihm, wie v. Schubert[2] meint, geistige oder höhere seelische Functionen zu-

1) s. meine vier Bb. v. d. Kirche S. 14 s.

2) Geschichte d. Seele 1, 270 s., wogegen Einhorn, Princip des Mosaismus 1, 174 s., bemerkt: „Der Kopf ist für die äussere Erscheinung das was das Herz für die innere Seelenthätigkeit, und lediglich in dieser Hinsicht wird ihm auf biblischem Standpunkte eine hervorragende Stellung zuerkannt.“

geschrieben werden. Und auch wo die Schrift von den Functionen der Sinneswerkzeuge, bes. dem Sehen und Hören, als von bewussten redet und die Benennungen auf rein intellectuelle und geistliche Vorgänge überträgt, berechtigt sie uns nirgends anzunehmen, dass da das die Sinneswerkzeuge in sich vereinigende Haupt auch als Hauptorgan, als Sitz der Seele und des Geistes vorgestellt sei, welche der Hintergrund aller sinnlichen oder dem ähnlichen Wahrnehmung sind.

Das Ergebniss unserer Untersuchung ist sohin dies, dass die Schrift, ohne Haupt und Hirn (wie wir im Hinblick auf Dan. 2,28 u. ö. sagen dürfen) von den seelisch-geistigen Thätigkeiten und Affectionen auszuschliessen, die centrale Vermittelung dieser dem Herzen zuspricht. Wir haben den Sachverhalt ganz unbefangen hervorgestellt, die Schrift in ihrem eignen Lichte und nicht in dem der neuern Physiologie und Psychologie betrachtend. Um so schroffer liegt nun der Widerspruch zu Tage, in welchem die Schriftanschauung nicht nur mit der seit dem Mittelalter[1] herkömmlichen wissenschaftlichen Vorstellung, sondern auch mit unserer eignen natürlichen Selbstbeobachtung steht. Denn so unzweifelhaft es ist, dass durch das Blut in seiner normalen Bestimmtheit die Integrität der psychischen Functionen bedingt ist und dass krankhafte und gewaltsame Blutentziehung oder Blutüberfüllung eine Symptomen-Scala von äusserster Aufregung bis zu gänzlicher Unterdrückung derselben zur Folge hat, und so erfahrungsgewiss es ist, dass sich mit Zorn, Liebe und jeder heftigen psychischen Erregung Herzklopfen verbindet; dass die Schaamröthe in Herzstössen ihren Grund hat, welche das arterielle Blut nach dem Gesichte treiben; dass überhaupt Gemüthsaffecte in geheimnissvoller Weise den Herzschlag verändern: so unzweifelhaft und erfahrungsgewiss ist es uns auch, dass alles was uns von aussen gemüthlich afficirt nicht zum bewussten Affecte wird, ohne dass sowohl bei dessen Entstehung als dessen Folgen das Gehirn betheiligt ist. Dass das Gehirn das Organ aller bewussten Lebensthätigkeit und also das eigentliche Seelenorgan d. i., wie Damerow es treffend ausdrückt, das Centralorgan des im Menschen als Seele erscheinenden Geistes ist, sagt nicht allein die Wissenschaft, sondern jedes Kopfweh infolge angestrengten Denkens und jede unser Denken hemmende Blutcongestion nach dem Kopfe, jede Selbstcensur durch Schlagen

1) So lehrt z. B. der jüd. Arzt und Astronom Schabtai Donolo, dass die נשמה, die er streng dichotomisch als Denk- und Lebensgeist zugleich fasst, in der Membrane des Hirns, die über das Hirn und das Flüssige gespannt sei, ihren Sitz habe, wie die göttliche Schechina in dem über den Wassern gewölbten obersten Himmel. Unter der Membrane ist da ohne anatomische Unterscheidung die harte Hirnhaut mit der Arachnoidea zusammen gemeint.

vor die Stirn, jede durch gewaltsamen Druck auf die Hirnschale entstehende Betäubung bestätigt es uns.[1] Es ist ferner Thatsache, dass nach Zerstörung von Hirn und Rückenmark die animalen d. i. der Willkür gehorchenden Muskeln in völlige Ruhe versinken, aus der sie nur durch äussere Reize gerissen werden können — ein Beweis, dass Hirn und Rückenmark die Hauptorgane sind, von wo alle jene Reize ausgehn, welche die animalen Muskeln[2] von innen her in Bewegung setzen. Es herrscht daher gegenwärtig darüber gar kein Zweifel, dass die höhere selbstbewusste Seelenthätigkeit in allen ihren Richtungen ihre Werkstatt im Gehirn hat[3], obschon es bis auf den heutigen Tag nicht gelungen ist, denjenigen unpaarigen Bestandtheil des Gehirns zu entdecken, welcher die unerlässliche Bedingung seelischer Erscheinungen und also der eigentliche letzte gleichsam punktförmige Seelensitz sei. Nichtsdestoweniger gilt alle Seelenstörung vorzugsweise als Erkrankung des Gehirnorgans, und man ist nicht dabei stehen geblieben, die Gedanken mit neuroelektrischen Oscillationen der Hirnfasern zusammenfallen oder doch von ihnen begleiten zu lassen — man hat ihnen sogar eine plastische, körperliche Existenz im Gehirne zugeschrieben.[4]

Von noch unerloschenem Werthe für die Frage, mit der wir uns hier beschäftigen, ist Fr. Nasse's im J. 1818 erschienene Abhandlung von der

1) „Das Räthsel der biblischen Bedeutung des Herzens löst sich sehr einfach aus der gänzlichen Unkenntniss des Hirn und Nervenlebens." So fertigt mich Noack ab, Psyche 1860 S. 348. Aber braucht man das Hirn- und Nervenleben zu kennen, um zu fühlen, dass man mit dem Kopfe denkt? Jene Räthsellösung ist keine.

2) Im Gegensatze zu den organischen, das vegetative Leben vermittelnden und der Willkür entzogenen — eine seit Bichat übliche Unterscheidung.

3) „Unter Herz (καρδία) — sagt Harless, Ethik S. 15 — verstehen wir nichts Anderes als die natürlich gebotene Bezeichnung der lebendigen geistleiblichen Persönlichkeit, insofern sie der Neigung oder Abneigung, der Liebe oder des Hasses fähig ist. Von einem Sitz dieser Fähigkeit im Herzen wird ebensowenig die Rede sein dürfen, als von einem Sitz der Intelligenz im Gehirn oder von andern dergleichen Sitzen des Geisteslebens." Wo bleibt da der in der Vorr. der Ethik ausgesprochene Respekt vor dem „sogen. Materialismus exakter Forschung"!? Diesem ist nichts gewisser als dass das Hirn der eig. Seelensitz ist, und wie reimt sich damit, dass nach durchgängiger biblischer Anschauung das Herz nicht allein Sitz des Triebes und der Neigung, sondern auch der Intelligenz und des Wollens ist? Das eben ist eine an die Wissenschaft der biblischen Psychologie gestellte Frage, welche damit dass das Herz die natürliche Mitte des Menschen sei sicher nicht befriedigend gelöst wird. Uebrigens heisst die „geistleibliche Persönlichkeit des Menschen" in der Schrift nirgends לֵב, sondern immer נֶפֶשׁ. Das Herz erscheint nirgends als Personmacht (רוּחַ), nirgends als Personband (נֶפֶשׁ), sondern immer nur als Personorgan.

4) So z. B. Buchez, s. Edel, Untersuchungen über das intellectuelle Leben 1855.

psychischen Beziehung des Herzens.[1] Dieser treffliche Forscher, dessen Blick nicht auf sein Fach beschränkt war und der alle Gebiete der Wissenschaft und des Geistes mit aufmerkender lebendiger Theilnahme umfasste, erklärt sich hier entschieden gegen die Annahme eines einfachen Seelenorgans für die in sich selbst einheitliche Seele. Von da aus stellt er die Vermuthung auf, dass nicht blos dem Hirn, sondern auch anderen Organen der inneren Leiblichkeit eine psychologische Bedeutung zukomme, welche das Alterthum geahnt und in der Sprache ausgeprägt, die neuere Wissenschaft aber noch nicht unbefangen geprüft und also auch nicht gebührend gewürdigt hat. Vor allem ist es das Herz, dem er gegenüber der exclusiven Zurückführung des Seelenlebens auf das Hirn die bisher verkannte nahe Beziehung zur Seele, besonders ihrem Gefühlsvermögen, zurückzuerobern sucht. Er geht aber zu weit, indem er dem Herzen psychische Unmittelbarkeit d. i. eine ohne Concurrenz des Hirns vor sich gehende eigenthümliche Vermittelung seelischer Functionen zuspricht. Denn obwohl das Herz an sich nur ein grosser Muskel und also empfindungsloser Mechanismus ist, welcher das Blut mittelst des Druckes, den er auf dasselbe ausübt, im Körper umtreibt, so enthält es doch auch Ganglien (Nervencentren) und Nerven, welche nicht minder, als die Muskelmasse, zu seinem Wesen gehören. Diese Nerven sind theils cerebrospinaler theils sympathischer Natur, wie überhaupt zwischen beiden Nervensystemen ein enges Wechselverhältniss besteht. Es ist hier nicht der Ort, die Ergebnisse anatomischer Untersuchung der Nerven des sogen. organischen Bereichs und die Thatsachen experimenteller Beobachtung anzuführen, welche jenes von vornherein wahrscheinliche Wechselverhältniss ausser Zweifel setzen. Nachdem man seit lange das cerebrale System für allzu souverän angesehen hatte, nahm jene von Fr. Nasse vorbereitete, von Volkmann und Bidder experimentell begründete Reaction für das sympathische System eine zwar nicht absolute, aber doch relative Selbstständigkeit in Anspruch, und die Folge davon ist die Anerkenntniss nächster stofflicher Verwandtschaft und causaler Wechselbeziehung beider Systeme gewesen. Und täusche ich mich nicht im Urtheile über den gegenwärtigen Stand der Forschung, so hat das Herz in dem Maasse, als dieser einheitliche Dualismus des Nervensystems zur Anerkennung gekommen ist, wieder an Bedeutung gewonnen, und obwohl zur Zeit auf die von Fr. Nasse geltend gemachten Erfahrungsthatsachen nicht viel gegeben werden wird, dass sich zuweilen mit Herzfehlern ohne zugleich bemerkbare Hirnaffection

1) In dem 1. Vierteljahrsheft der Zeitschr. für psychische Aerzte, wozu aber auch die Abh. von der Beziehung der Hauptrichtungen der Seele zu denen des Leibes in der Zeitschr. für die Anthropologie 1823, 1 hinzuzunehmen ist.

und ohne an der Leiche zu Tage kommende Hirnerkrankung Melancholie und Manie in den mannigfachsten Gestalten verbinden, und dass der Leichenbefund grausamer und ins Unmenschliche entarteter Menschen allerlei Deformitäten des Herzens ergeben hat,[1] so möchte sich doch schliesslich herausstellen, dass Hirn und Herz, beide zusammen, die nächsten und hervorragendsten leiblichen Organe der menschlichen Seele sind. Wenn man nur erst gründlich darauf verzichtet hat, den Punkt des Hirns zu finden, worin die Seelenmonade sitzt, so wird statt der Ansicht vom einfachen Seelensitz sich die neuerdings von Fechner[2] erfahrungsmässig bewiesene altstoische Annahme eines ausgedehnten Seelensitzes mehr und mehr bestätigen und dann auch die Anerkennung der Thatsache, dass das Gangliensystem dem aus äussern Eindrücken und Einzelempfindungen hervorgehenden Innewerden der Gesammtzustände des Lebens dient, weiter dahin besondern, dass die Ausdehnung des Seelensitzes sich auf das Herz nicht nur erstreckt, sondern dass dieses auch ein Hauptherd der Seelenthätigkeit ist.[3]

So sind wir in Betrachtung des Widerspruchs, auf welchen die biblischen Aussagen über Haupt und Herz stossen, an einem Punkt angelangt, von welchem aus sich eine Möglichkeit der Ausgleichung hoffen lässt. Es ist gewiss zu wenig, wenn Beck, um die geistige Bedeutung, welche die Schrift dem Herzen beilegt, zu begreifen, die folgende an sich ganz wahre Bemerkung macht:[4] „Centralität mit selbstständig verarbeitender Sammelkraft, so wie mit allseitig erregender und ernährender Umtriebskraft — dies bildet die wesentlichen Merkmale des Herz-Lebens, und wie

1) s. über beides auch Stenders *Diss. de Cordis morborum vi ad Animum,* Kiel 1855. Gegen jenes lässt sich sagen, dass der Beweis *per enumerationem simplicem* (aus den einzelnen Fällen) zu schwach ist, um darauf die Annahme eines tieferen Causalzusammenhangs zu bauen; dieses hat sich durch neuere sichere Beobachtungen wenigstens zur Zeit noch nicht bestätigt. Ein bei Fr. Nasse nicht erwähntes Beispiel bietet Carl II., der letzte Habsburger auf dem spanischen Throne, der Günstling der Inquisition und Liebhaber der Autodafé's (gest. 1700): „Das Herz des Königs war nicht grösser als ein Taubenei und weich wie nassgewordene Kreide“ (s. Kayserling, Ein Feiertag in Madrid S. 9).

2) In seinen Elementen der Psychophysik 2, 382—428 (gegen Lotze, welcher mit Herbart für das einfache Seelenwesen auch einen einfachen Aufenthaltsort postulirt und geneigt ist, die Brücke im Hirn als diesen Seelensitz anzusehen).

3) Vgl. Mehring, Seelenlehre (1857) §. 46 (über den Sitz der Seele).

4) Seelenlehre S. 65 vgl. jedoch auch S. 13. Minder bestimmt drückt sich Granfelt in seinen *Observationes circa Notionem cordis humani biblico-pychologicam* (Helsingfors 1847) aus, dass man von der biblischen Voraussetzung aus, dass das Herz Mittelpunkt und Werkstatt des Blutes ist, hingeführt werde *ad simile quoddam centrum adytumque intimum, cui basin visibilem et naturalem cor carnale praebeat.*

die Seele mit ihrem eigenthümlichen Charakter organisch in das Blut verwoben ist, so bildet die Central-Kammer des Blut-Lebens, das Herz in seiner angegebenen Eigenthümlichkeit, die organische Basis des gesammten Seelen-Lebens." Es ist zu wenig, denn die Schrift lässt zwar Blut und niederes Selenleben, nirgends aber Blut und höheres Seelenleben mit seinen geistesbildlichen Functionen zusammenfallen; es besteht ein mittelbarer Zusammenhang zwischen diesen beiden, aber kein unmittelbarer, die geistige Bedeutung des Herzens muss also noch wo anders liegen, als darin dass es das Centralorgan des Blutes ist. Liesse sich aber beweisen, dass das Herz, auf seine Nerven und nicht auf seine Muskelmasse gesehen, der Centralpunkt ist, an welchem, weil es der Brunnen des Blutes, in bedeutsamerer Weise als irgendwo sonst die beiden Nervensysteme zusammentreffen, wie denn bereits erwiesen ist dass Hirnfasern an das Herz gehen und nicht blos sympathische Nervenfasern in dasselbe verwoben sind: so möchte die geistige Bedeutung, die dem Herzen nach der Anschauung der Schrift und des Alterthums zukommt, daraus zu erklären sein, dass alles was den Menschen gemüthlich afficirt, ihm zwar im Gehirn zum Bewusstsein kommt, von da aus aber das Herz erregt und vom Herzen aus als Empfindung d. i. in Bewusstsein aufgenommene Affection auf das Gehirn zurückwirkt, mit andern Worten: daraus dass die Subjectivirung äusserer oder innerer d. h. wahrnehmungs- oder nur vorstellungsweise entstandener Eindrücke zu Affecten im Gehirn beginnt und sich vollendet, im Herzen aber mittelt. Indess diese Erklärung befriedigt doch nur theilweise, denn das Herz ist nach der Schrift nicht blos die Stätte des Empfindens, sondern auch des Wollens und Denkens. Alle drei Geistesthätigkeiten, sofern sie sich seelisch spiegeln und leiblich vermitteln, laufen im Herzen zusammen.

Wir werden der rechten Lösung näher rücken, wenn wir es nicht verschmähen,[1] unbefangen und prüfend eine Erscheinung zu betrachten, welcher trotz der nur scheinbar wissenschaftlichen Zweifelsucht, welche die Augen davor verschliesst, und trotz des Missbrauchs und des Betrugs, wodurch sie befleckt worden ist, auf Grund vielstimmigster und glaubwürdiger Bezeugung die unzweifelhafteste Thatsächlichkeit zuerkannt werden muss. Es ist die Erscheinung des Somnambulismus. Sie fällt hier nur insoweit in den Bereich unserer Untersuchung, als die Aussagen der Somnambulen auffällig und absichtslos mit den Aussagen der Schrift über die geistige Bedeutung des Herzens zusammenstimmen. Ein vollkommen zuverlässiger Berichterstatter, welcher zwei Somnambulen zu beobachten Gelegenheit hatte: ein zehnjähriges Mädchen und einen jungen Mann, der

1) Wir erfreuen uns hierin der Zustimmung Oehlers in Herzogs RE 6, 21.

zwanzig Jahre hindurch im Zustande des sogen. magnetischen Schlafs in einer über seinen Bildungsstand und menschliches Vermögen wunderbar hinausgehenden Weise christliche Gottseligkeit predigte, beide Somnambulen nicht durch menschliche Einwirkung, sondern durch göttliche Fügung, sagt deshalb: „Von der muthmasslichen Voraussetzung aus, dass den beiden Geisteskräften des Erkennens und Wollens, deren Resultat die Empfindung ist, die beiden Naturkräfte der positiven und negativen Elektricität entsprechen und dass der Erkenntnisskraft des Geistes durch die verschiedenen Sinnesnerven positive Ströme zugeführt werden, während die Willenskraft negative Ströme den Muskeln zuführt und so durch diese auf die Aussenwelt zurückwirkt, dachte ich mir den Ort, wo die Ineinanderströmung der beiden Elektricitäten geschieht, in den beiden Hemisphären des Gehirns, weil alle unsere Physiologen das Gehirn als den Hauptsitz der geistigen Thätigkeit anerkennen. Erst nachdem mir der Somnambule gesagt hat, dass nicht allein zu seinem Herzen der Lichtstrahl der Erkenntniss eindringt, sondern dass er auch von unserem Herzen auf ihn ausströmt, habe ich mich von dieser allgemeinen Annahme lossagen können, und bin nun vermuthungsweise der Ansicht, dass die Gegend des Herzens und des Magens (nämlich das alle unwillkürlichen Bewegungen der innern Organe dirigirende sogen. Gangliensystem als Hauptconductor des negativen Elements) die Stätte des geistigen Allsinns ist und dass sich hier durch Ueberströmen der beiden Elektricitäten das geistige Licht bewusster von aussen angeregter oder rein subjectiver Acte bildet.“ Wir sind weit entfernt, diese Combination nicht allein der Nervenkraft, sondern auch seelisch-geistiger Vermögen mit der Elektricität uns aneignen zu wollen, sie liegt ganz und gar jenseit des Gesichtskreises unserer Urtheilsfähigkeit, aber die Thatsachen, von denen der Urheber jener Vermuthung ausgeht, sind uns ungemein wichtig, und man wird es nicht zwecklos finden, wenn wir wenigstens zwei derselben mittheilen.

Als der Somnambule K. (der zweite der oben bezeichneten) bemerkte, dass einer der Zuhörer ihn fragen wollte, aber zögerte, sprach er: „Ich durchschaue eure Gedanken auch ohne Frage; damit ich sie aber mit Leichtigkeit durchblicke, dürft ihr nur eure Hand auf meine Herzgrube legen und eine Frage, die ihr beantwortet haben wollt, mit Lebhaftigkeit denken, ohne laut zu fragen, ich werde dann schon antworten.“ In diesem Augenblick dachte seine Frau, welche durch andere Zuhörer von seiner Schlafstelle getrennt war und an der Thür der Stube stand, recht lebhaft daran, wie sie sich durchdrängen und ihm in Gedanken die längst beabsichtigte Frage vorlegen wolle, ob er die körperlichen Anstrengungen, die der Somnambulismus ihm verursachte, auch in die Länge bei seiner schwe-

ren Schmiedearbeit ertragen oder ob ihre traurige Vermuthung, dass er nicht lange leben könne, in Erfüllung gehen werde? Sogleich ging er in seiner Rede auf die traurige Gemüthsstimmung und ängstlichen Sorgen seiner Frau über. Was er antwortete, machte ungeachtet des beigemischten himmlischen Trostes auf sie einen so tiefen Eindruck, dass sie ohnmächtig hinausgebracht ward und alles weitere Fragen unterblieb.

Die zweite beispielsweise anzuführende Thatsache erzählt der oberwähnte Berichterstatter folgendermaassen. Als ich die zehnjährige Somnambule H. fragte, ob sie meine Gedanken auch sehen könne in Lichtschwingungen, die von meinem Herzen aus auf sie eindringen, da antwortete sie mir: „Nein, sehen kann ich sie nicht, dazu bin ich jetzt noch zu schwach, aber ich fühle sie dunkel in meinem Herzen.“ Da sie mir auf keine Gedankenfragen, wohl aber auf Fragen in lauten Worten ausgedrückt antwortete, so fragte ich sie, ob sie denn meine Worte hören könne, und sie erwiederte darauf: „Nein, mit meinem Ohre höre ich sie nicht, aber ich vernehme sie im Herzen und in der Brust, da dringen sie in meinen Geist.“[1]

Eine andere Somnambule gab, über das Wesen der Gedanken befragt, die seltsame Antwort: „Ich fasse den Gedanken im Nervensystem und verlasse ihn in dem Gedächtniss. Er erscheint mir zuerst wie ein elektrischer Funke, der in den Nervenkanälen circulirt, hierauf geht er in der Gestalt eines krystallischen Atoms in das Blut über und tritt von da aus, nachdem er die Hülle seiner Geburt zerrissen, an den Tag und beginnt seine Wirkung.“ Die Unterredung ging dann folgendermaassen weiter. Fr. Wo tritt er an den Tag? A. Im Herzen und im Gehirn. Fr. In welchem dieser beiden Organe zeigt er sich zuerst? A. Ich sage dir ja: im Herzen und im Gehirn. Fr. Welche Wirkung äussert er im Herzen? A. Die des Gefühls; er macht sich dort dem geistigen Auge sichtbar. Fr. Ich glaubte im Gegentheil, dass das Gehirn ihn sähe und das Herz blos fühle? A. Nein, das Herz sieht ihn zuerst, aber die Sympathie zwischen den bei-

1) So weit aus den Schriften des Oberlehrers M. Beesel in Schöneck bei Danzig über dortige Somnambulen und den Somnambulismus. Es sind folgende Schriften: 1) Mittheilungen des Somnambulen C. W. Köhn zu Suckczyn bei Danzig 1851; 2) Letzte Aussagen des Somnambulen Köhn 1851; 3) Wortgetreue Aussagen mehrerer noch lebender Somnambulen in der Gegend von Danzig 1853; 4) Der Lebensmagnetismus oder Verbindung der schwingend-gestaltenden Geistes- und Lebenskräfte mit den Schwingungen und Strömungen des Aethers 1858 (in Commission bei Homann in Danzig). Diese vier Schriften können vor andern dazu dienen, sich über den Somnambulismus ein gründliches Urtheil zu bilden. Wir empfehlen sie solchen welche zu prüfen vermögen.

den Organen ist so gross, dass er fast zu gleicher Zeit vom Gehirn und Herzen gesehen wird.[1]

Wir sehen aus diesen Thatsachen und Aussagen, die sich leicht um hundert vermehren liessen, dass das Haupt als Höhepunkt des cerebrospinalen und das Herz als Mittelpunkt des sogenannten vegetativen Nervensystems zwei correspondirende Pole leiblicher Vermittelung des seelisch-geistigen Lebens sind[2] und dass das Herz sich zum Haupte wie die verborgene Wurzel zu dem offenbaren und nach aussen gekehrten Wipfel verhält. Die Wurzel enthält in sich alles was sich aus ihr entfaltet. In jenen Zuständen, wo die äussern Sinne geschlossen sind, die Empfindlichkeit der äussern Leiblichkeit wie erstorben ist, das Blut von den äussern Theilen sich zurückzieht und das Athmen fast unmerklich wird, da brechen in vollster Intensität die in der Wurzel concentrirten Kräfte hervor. Ist nun gleich der Somnambulismus eine immer unter pathologischen Gesichtspunkt fallende Erscheinung (womit übrigens das Eingreifen göttlicher oder dämonischer Mächte nicht ausgeschlossen ist[3]), so ist doch eben das krankhaft Abnorme anerkanntermaassen ein Haupterkenntnissmittel des Normalen und Ursprünglichen. Und wir brauchen den Somnambulismus gar nicht, um zu beweisen, dass das menschliche Innere mit seinem Mittelpunkte, dem Herzen, der Ort tiefster Verinnerung aller seelisch-geistigen Thätigkeit ist. Sowohl die intensivsten Grade mystischer Selbstverinnerung als die gottgewirkte Prophetie in manchen ihrer Erscheinungsweisen sind dess Zeugniss. „Wie die Schildkröte — sagt ein indisches Religionswerk[4] — muss der Mensch alle Sinne in sich hineinziehen. Dann tritt Brahma in ihn als Feuer, als Blitz. In dem grossen Feuer, in der Herzöffnung, wird eine kleine Flamme aufwärts lodern und in ihrer Mitte Âtma (der Geist) sein, und wer alles Verlangen nach dem äussern Wissen in sich schweigen macht, der bricht wie ein Habicht durch die Fäden des Netzes und ist mit dem Wesen eins geworden.“ Und was die Prophetie betrifft, so ist es zwar das Kennzeichen der falschen, dass sie aus dem eignen Herzen des Propheten stammt und dem Zuge seines eignen Geistes folgt (Ez. 13, 2 s.), aber auch der wahre Prophet bekommt den Trieb des göttlichen

1) Aus einem Werke L. A. Cahagnets, welches ich übrigens als grossentheils dem Gebiete der in der h. Schrift verbotenen Magie angehörig verwerfe.

2) s. Solger, Nachgel. Schriften 1, 230 ss., welcher neben manchen irrigen Folgerungen auch diese richtige zieht und obenan stellt.

3) „Man weiss nicht — sagt irgendwo Purkinje — ob man die magnetischen Zustände den pathologischen oder den hyperphysischen beizählen soll.“ Ich meine, das ist ein nicht vorhandenes Dilemma.

4) s. bei Steinbeck, Der Dichter ein Seher S. 125.

Geistes in seinem Herzen zu fühlen (Jer. 20, 9), und womit anders schaut er, als mit dem inneren Auge, welches nicht geöffnet wird, ohne dass die Thätigkeit des äussern Menschen sich auf den Grund des innern zurückzieht? Deshalb nennt sich Bileam den Mann geschlossenen Auges Num. 24, 3. 15. Deshalb schaut der welchem das innere Auge geöffnet, während Andere nichts sehen und nur etwa einen unklaren Eindruck des ausserordentlichen Geschehnisses bekommen Dan. 10, 7. Act. 9, 7. Es ist „die in materiell bildender Thätigkeit niedergehaltene, verdeckte paradiesische Herrlichkeit centralen Wirkens und Schauens“,[1] welche da entbunden wird. Denn „Glaube, Glaubenskraft, Divination, die Staffeln religiöser Ekstase und Verzückung, die Stufen wunderthätiger Glaubenswirkung — es sind alles Aeusserungen des aus der Gebundenheit in der Nachtseite, in der vitalen vegetativen Region erlösten, in das ewige Centrum eingerückten inneren Menschen.“[2]

Aber immer noch ist die Frage unbeantwortet, wie Schrift und Alterthum dazu kommen, jene geistige Bedeutung, welche das Herz in den mancherlei lautern und unlautern Formen der Ekstase gewinnt, als die gewöhnliche normale anzusehen und ihr in der Sprache einen Ausdruck zu geben, der von seiner ersten unvordenklichen Prägung an bis auf die noch immer Kopf und Herz psychisch unterscheidende neueste Zeit eine fast ungeschwächte Herrschaft[3] behauptet hat? Darauf weiss ich nicht anders zu antworten, als dass die sich uns aufdrängende Ansicht, alles seelisch-geistige Leben habe seinen Sitz im Kopfe, die Folge einer seelisch-geistigen Vereinseitigung ist, welche der alten Welt fremd war. „Die damalige Menschheit — sagt auch ein neuerer Homeriker[4] — kannte keine einseitige Verstandesthätigkeit, kein abstraktes Denken; ihr Sinnen war auf das praktische Leben gerichtet und darum von grösserer oder geringerer Erregung des Gemüthes begleitet, die sich in der Brust durch tieferes und schnelleres, matteres und langsameres Athemholen, so wie durch ein mehr oder minder belebtes Pulsiren des Herzens offenbart. Daher dachte sie sich die Brust als den Hauptort des Seelenlebens. Erst als sich, freilich auf Kosten der unbefangenen Gemüthlichkeit, mehr und mehr ein abstractes Denken ausbildete, da gewahrte man die Bedeutung des Kopfes

1) So J. P. Lange in der Zeitschr. für christl. Wissenschaft 1852.

2) Rocholl, Beiträge zu einer Gesch. der deutschen Theosophie (1856) S. 109.

3) Wir sagen: fast, denn kaum würden wir uns jetzt noch so ausdrücken, wie z. B. Luther vom h. Abendmahl (Werke 30, 87): „Das Herz isset das geistlich was der Mund leiblich; weil aber der Mund des Herzens Gliedmass ist, muss er endlich auch in Ewigkeit leben um des Herzens willen.“

4) Grotemeyer, Homers Grundansicht von der Seele (1854) S. 5.

für das geistige Leben." Wir urtheilen ebenso, ohne aber die Hoffnung aufzugeben, dass das naive Selbstgefühl des noch nicht vereinseitigten alterthümlichen Menschen sich dereinst noch der modernen Wissenschaft, wie in Aristoteles der antiken, auf dem Wege physiologischer Erkenntniss rechtfertigen werde.[1] Jedenfalls ist die gegenwärtige excentrische Präponderanz des Hirnlebens einerseits die Folge eines einseitigen intellectuellen Fortschritts, wodurch wir das Alterthum weit überflügelt haben, andererseits aber die Folge einer Vereinseitigung des seelisch-geistigen Lebens, wodurch wir hinter dem Alterthum zurückstehen. Denn dieses Leben hat seine Wurzel im Herzen und seinen Wipfel im Haupte und ist also nur dann vollkommen, wenn zwischen diesen beiden Polen ohne Vertauschung derselben, aber auch ohne Absolutismus des einen oder des andern die bestimmungsgemässe Wechselbeziehung besteht.[2]

Wir haben bisher überall das Herz nicht isolirt betrachtet, sondern mit Einschluss seiner Umgebung, nämlich der die Brust- und Bauchhöhle durchwebenden Nervengeflechte und der ihm benachbarten Eingeweide. Der folgende Paragraph wird zeigen, mit wie biblisch wohlgegründetem Rechte wir das gethan haben.

Das Leibesinnere, die Eingeweide und die Nieren.

§. 13.

Die üblichsten alttest. Benennungen des unterhalb des Hauptes und Halses gelegenen, nach hinten von den Brust- und Lendenwirbeln des Rückgrats begrenzten und unten vom Becken zusammengehaltenen Leibesinnern sind קֶרֶב und בֶּטֶן, von denen jenes vorzugsweise die Brusthöhle mit Herz (1 S. 25, 37 u. häufig) und Lungen (1 K. 17, 21., obwohl deren hebr. Name רֵיאָה im A. T. nicht vorkommt), dieses vorzugsweise die Bauchhöhle mit dem Magen (Spr. 13, 25. 18, 20 u. ö.) und die Beckenhöhle mit den Fortpflanzungsorganen (Iob 19, 17. Spr. 31, 2 u. h.) bezeichnet. Dass

1) Wie v. Zezschwitz a. a. O. S. 30: „Es ist dies der Gang aller geistigen Entwickelung des Menschen, dass was einst Bewusstsein lebendigen Naturbesitzes war auf dem Wege der Wissenschaft wiedergefunden wird." Fr. Nasse sagt in seiner Abh. von der psychischen Beziehung des Herzens (1818) S. 88: „Wir finden, wenigstens in der Hauptsache bestätigt, was Pythagoras, was Platon von der unmittelbaren Bez. des Herzens zur Seele gelehrt; wir müssen auch hier eingestehen, dass in früher Zeit gar Manches besser erkannt worden, als in späterer."

2) Die Gnade stellt diese wieder her und dem entspricht denn auch, wie z. B J. Böhme's Antwort auf die Frage, wie und an welchem Orte der Seelen Sitz im Menschen sei (Fr. 11 der 40 Fragen von der Seele), darthut, der Befund wahrhaft geistlicher Selbsterkenntniss.

קֶרֶב nicht nur als Stätte der Gefühle (Jes. 16,11), sondern auch des Geistes (Sach. 12,1), des Geisteslebens (Ps. 51,12. Jes. 26,9) und göttlicher Weisheit (1 K. 3,28) erscheint, kann, da das Herz das Centrum des קֶרֶב ist (s. §. 12 Anf.), nicht befremden; sogar der seelisch-geistige Gesammtzustand eines Menschen und das ihn erfüllende Tichten und Trachten heisst sein קֶרֶב Ps. 5,10. 49,12.[1] Aber auch בֶּטֶן heisst im A. T. nicht allein das fühlende (Hab. 3,16. Iob 20,23), sondern auch das denkende und wollende (Iob 15,35), Geistiges aufnehmende (Spr. 22,18) und verarbeitende (Iob 32,19) Innere des Menschen, und חַדְרֵי־בֶטֶן (Leibes-Kammern) bedeutet es mit seinen vielen geheimen Winkeln und Falten, welche der Geist mit seinem Selbstprüfungs- und Selbsterkenntnisslichte durchdringt Spr. 20,27 vgl. 30. Ebenso gebraucht lesen wir *κοιλία* Sir. 51,21. 19,12 und in jenem das Nachdenken vielfach anregenden Ausspruch des Herrn Joh. 7,38: „wer an mich glaubt, von dess Leibe (*ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ*), wie die Schrift sagt, werden Ströme lebendigen Wassers fliessen." Hier wird alles geistliche Besitzthum in die *κοιλία* verlegt; denn der Quell lebendigen Wassers, der in Strömen d. i. reichlichen und kräftigen Erweisungen auf Andere überfliesst, ist die Gabe des h. Geistes. Also nicht blos das Haupt mit seinen Sinneswerkzeugen, sondern auch und sogar vorzugsweise das Leibesinnere gilt der Schrift als die Stätte seelisch-geistiger Erfahrungen und Thätigkeiten, wie denn Ps. 31,10 נַפְשִׁי meine Seele zwischen עֵינִי mein Auge und בִטְנִי mein Leib bedeutsam mitteninne steht.

Der leibliche Inhalt des Leibesinnern sind die Eingeweide. Diese, sowohl die in der Brusthöhle als die unterhalb derselben (s. z. B. Gen. 15, 4. 25,23) gelegenen, heissen קְרָבִים (nur Ps. 103,1), gewöhnlich מֵעִים.[2] Wenn David Ps. 40,9 sagt: „dein Gesetz ist in meinen Eingeweiden," so werden sie hier (wie sonst לֵב Ps. 37,31. Jes. 51,7., קֶרֶב Jer. 31,33., *καρδία* und *κοιλία*) als Ort vertieftesten geistlichen Besitzes genannt. Bei weitem häufiger aber setzt die Schrift A. und N. T. (nebst den Apokr. Sir. 33,5 u. ö.) die Eingeweide in passive Beziehung zu heftigen Affecten. Die Eingeweide thun weh vor Angst Jer. 4,19., sieden und gähren vor Schmerz Iob 30,27. Thren. 1,20. 2,11., dröhnen vor Mitleid Hohesl. 5,4. Jes. 16, 11. Jer. 31,20. Sie sind bes. der Sitz lebhaften Mitgefühls, weshalb רַחֲמִים — eigentlich, von רֶחֶם Gebärmutter[3] ausgehend, die Eingeweide der

1) Die LXX übers. קרב öfter *καρδία* z. B. Ps. 5,10., einmal wo man es nicht erwarten sollte Ps. 51,12 recht materiell *τὰ ἔγκατα*, einmal recht geistig *διάνοια* Jer. 31,33 — keins von beiden unrichtig.

2) Dies die überlieferte Aussprache, nicht מְעִים; der Sing. ist מְעִי (wie מְי zu מַיִם) z. B. bei Schabtai Donolo (im 10. Jahrh.), s. dessen Abh. über den Menschen als Gottes Ebenbild, herausg. von A. Jellinek 1854.

3) Der Zusammenhang ist ein thatsächlich begründeter, denn stärkeres Mitleid

Bauch- und Beckenhöhle — geradezu das Erbarmen bedeutet (s. den Parallelismus Jes. 63, 15). Die LXX übersetzt es gewöhnlich durch *οἰκτιρμοί* und an einigen Stellen, wo der Uebergang der leiblichen Bedeutung in die psychische recht ersichtlich ist, durch *μήτρα* 1 K. 3, 26., *ἔντερα* oder *ἔγκατα* Gen. 43, 30 und *σπλάγχνα* Spr. 12, 10; namentlich in dieser letzten Stelle war eine andere Uebersetzung kaum möglich. Im N. T. (vgl. auch schon Weish. 10, 5) sind *σπλάγχνα* und *σπλαγχνίζεσθαι* ganz gewöhnliche Wörter von zärtlicher mitempfindender und besonders mitleidiger Liebe. Paulus nennt den Onesimos *τὰ ἐμὰ σπλάγχνα* (Philem. V. 12), wie auch lateinisch *viscera mea, in medullis ac visceribus haerere* und ähnliche Ausdrücke von allem innigst Geliebten gebraucht werden.[1]

In dieser passiven Beziehung, in welche die Schrift die Affecte zu den Eingeweiden setzt, liegt so wenig etwas Auffälliges, als in der passiven Beziehung, in welche die Gebeine (עֲצָמִים oder עֲצָמוֹת), diese das Lebensmark enthaltenden Grundfesten des Leibes, zu tiefinnerem Wohl- oder Uebelbefinden oder gewaltigen geistig-seelischen Erregungen und Erschütterungen gesetzt werden,[2] denn Erfahrung und Selbstbeobachtung bestätigen hierin die Aussagen der Schrift. Dass tiefe leidenschaftliche Gemüthserregungen die Eingeweide in Mitleidenschaft ziehen, bekommen wir oft genug zu fühlen. Während aber den Gebeinen nur an zwei Stellen Ps. 35, 10. 51, 10 thätige Aeusserung (nicht blos leidentliche Empfindung) frohlockender Freude zugeeignet wird, und zwar mit einer dichterischen Kühnheit, deren Berechtigung in der Idee, nicht in der Wirklichkeit zu suchen ist, setzt die Schrift, ohne dass hier die Dichtersprache als Erklärungsgrund ausreicht, auch einzelne Eingeweide zu bestimmten Affecten und sogar zu höheren geistigen Vorgängen in causales Verhältniss. Bemerkenswerth ist hier vorerst, dass das die Brusthöhle nach unten von der Bauchhöhle abgrenzende Zwerch- oder Querfell, diese Scheidewand (*diaphragma*) der oberen und untern *praecordia*, welches auch selbst *praecordia*, gr. *φρένες* genannt wird,[3] nach altgriechischer Vorstellung der Sitz des *θυμός* und *νοῦς*, nirgends in der Schrift vorkommt (obwohl die „Wände des Herzens" Jer. 4, 19 das Zwerchfell, auf welchem das Herz schräg aufliegt, mitzubegreifen scheinen); nur einmal 1 Cor. 14, 20 findet

reflectirt sich gern und vorzugsweise in den geschlechtlichen Organen. Das V. רָחַם innig lieben ist denominativ — kein tiefempfundenes Mitleid ohne die Gefühlsschattirung der Liebe.

1) E. F. Nägelsbach, Lateinische Stilistik (1858) S. 361.

2) s. die Stellen bei Hupfeld, Psalmen 1, 99.

3) Zuweilen als Umhüllung des Herzens: *κραδίη* oder *ἦτορ ἐνὶ φρέσι*, so dass die Benennung also die die Brusthöhle auskleidenden Häute mitbegreift.

sich φρένες in der üblichen metonymischen Bedeutung Verstand. Auch die in der Bauchhöhle rechts oben unter den Rippen gelegene Leber (כָּבֵד) und die an die untere Fläche der Leber angewachsene Galle (מְרֵרָה, מְרֹרָה, χολή) werden in psychischer Beziehung nicht oder doch nur selten genannt. Bitterkeit, Gift, Galle sind in der Schrift verwandte Begriffe, bittere Galle deshalb Act. 8, 23 metaphorische Bezeichnung giftigen Neides und Aergers; die Wechselbeziehung des Organs und der daran sich äussernden Affecte ist nirgends näher angedeutet. Die Leber aber, welche nach einer weitverbreiteten alterthümlichen Vorstellung als Sitz der sinnlichen Begierde und Lust gilt,[1] scheint wirklich nicht ohne diese Beziehung genannt zu sein, wenn Spr. 7, 23 gesagt wird, dass der Jüngling sich durch die Buhlerin verlocken lässt, bis „der Pfeil (sinnlicher Liebe) seine Leber spaltet," was an *jecur ulcerosum* (die liebeswunde Leber) bei Horaz (*Od.* I, 25, 15) und die Bezeichnung der Liebe als *morbus hepatarius* bei Plautus erinnert — wogegen Thren. 2, 11 „hingeschüttet zur Erde ist meine Leber" nur von äusserster leiblicher Schmerzempfindung gemeint und Gen. 49, 6 τὰ ἥπατά μου falsche Uebersetzung der LXX ist. Ganz ungenannt bleibt in der Schrift die Milz; ihr alter Name, den der Talmud uns erhalten hat, lautete טְחוֹל.[2] Vor allen andern Eingeweiden sind es die zu beiden Seiten der Lendenwirbel an der hinteren Bauchwand gelegenen Nieren (כְּלָיוֹת, νεφροί), deren die Schrift um so häufiger und in psychisch bedeutsamster Weise gedenkt. Mit ihnen bringt sie die zartesten und innigsten Empfindungen mannichfacher Art in Verbindung. Wenn

1) Das derbe spannkräftig sich bewegende Herz ist nach Nemesios c. 16 (p. 215 *ed. Matthaei*) das Organ des θυμικὸν und die weiche Leber das Organ des ἐπιθυμητικὸν τοῦ δι᾽ αἰσθήσεως d. i. des durch sinnliche Empfindung vermittelten Begehrens. Mamertus III, 9 nennt deshalb unempfindliche stumpfsinnige Menschen *tepidi jecoris homunculi*. Von den Persern sagt Firmicus Maternus: *Unam partem capiti assignant, ut hominis iram quodammodo denotare videatur; aliam in corde statuunt, ut diversarum cogitationum varietatem, quas multiplici intentione concipimus, in modum silvarum tenere videatur; tertia pars constituitur in jecore, unde libido nascitur et voluptas.* Bei den Arabern dagegen gilt die Leber (*kibd*) als Sitz des Muthes (Daumas, Pferde der Sahara S. 185), und der Talmud *Berachoth* 60ᵃ (vgl. *Midrasch Psalm.* CIII), wo die Verrichtungen der einzelnen körperlichen Organe aufgezählt werden, sagt von der Leber: כבד כועס, verlegt also in sie Aerger und Jähzorn. Bei den malayisch sprechenden Völkern ist die Leber (*afi*) der Sitz aller sittlichen Eindrücke und Empfindungen. Man nennt den Andern liebkosend: meine Leber; „meine Leber ist krank" heisst s. v. a. ich bin erzürnt; „meine Leber hat Sorgen", „meine Leber wünscht" ist ganz s. v. a. in andern Sprachen: mein Herz, meine Seele (Ausland 1860 S. 90).

2) Der Talmud sagt a. a. O. טחול שוחק und betheiligt also die Milz beim Lachen. Man erinnert sich dabei des Distichons: *Cor sapit, pulmo loquitur, fel concitat iram; Splen ridere facit, cogit amare jecur.*

dem Menschen tiefinnerlichst wehe ist, so stechen ihn seine Nieren Ps. 73, 21; wenn ihn aufreibende Trübsal überkommt, so werden sie gespalten Iob 16, 13 vgl. Thren. 3, 13; wenn er sich tiefinnerlichst freut, so frohlocken sie Spr. 23, 16; wenn er sich tiefinnerlichst gemahnt fühlt, so züchtigen sie ihn Ps. 16, 7; wenn er sich tiefinnerlichst sehnt, so verschmachten sie in seinem Schoosse Iob 19, 27; wenn er tiefinnerlichst ergrimmt, so erzittern sie 1 Macc. 2, 24. Als allwissender und allesdurchwirkender Kenner der geheimsten Verborgenheiten des Menschen heisst Gott von Ps. 7, 10 an bis zur Apokalypse häufig Prüfer der Herzen und Nieren,[1] und von den Gottlosen heisst es, dass Gott fern von ihren Nieren Jer. 12, 2 d. h. dass er, auf sich selbst zurückgezogen, sich ihnen nicht zu empfinden gibt. Auch טֻחוֹת Ps. 51, 8. Iob 38, 36 ist ohne Zweifel Name der Nieren — sehr bezeichnend (von טוּחַ mit Fett überziehen), da die Nieren in ein Fettpolster eingebettet sind. In der letzteren Stelle, welche ich übersetze: „wer hat gelegt in die Nieren Weisheit und dem Hahne Einsicht gegeben?" sind die Nieren als Organ des Ahnungsvermögens[2] gefasst, wie der Hahn als Wetterprophet. Nach der ersteren Stelle sind es die Nieren, in welche geistliches rechtschaffenes Wesen (אֱמֶת wie ἀλήθεια Eph. 4, 21) eingesenkt ist.

Wir haben somit dargethan was wir darthun wollten: dass die Schrift nicht allein das Herz, sondern auch die Organe seiner Umgebung oder, wie wir nicht wider den Sinn der Schrift vom Standpunkte neuerer physiologischer Erkenntniss aus sagen dürfen, das gesammte Ganglien-Nervensystem (das sympathische oder, wie man es auch nennt, vasomotorische) den Einwirkungen der Seele und des Geistes untergibt, und zwar nicht so dass sie Haupt und Leibesinneres wie Denkleben und Gefühlsleben einander entgegensetzt, sondern so dass sie uns nahe legt, beide in beiden Beziehungen als einander correspondirende Pole zu fassen. Das Herz ist das Centrum, von wo aus nach der Schrift die Seele in räumlich sich offenbarender, aber raumloser Weise allgegenwärtig den Leib durchwaltet. Dass dieses Walten durch ein zweitheiliges einheitliches Nervensystem vermittelt ist, sagt die Schrift nicht, aber was sie sagt, wird erst dadurch

1) In Weish. 1, 6 werden Nieren, Herz und Zunge wie Empfindungen, Gedanken und Worte nebeneinandergestellt.

2) Bei Plato ist es die Leber (nicht die Nieren), welche, inwiefern der begehrliche Theil der Seele Einwirkungen der Vernunft erfährt, Organ der Ahnung (*μαντεία*) und des Enthusiasmus wird (Zeller, Philosophie d. Griechen 2, 275). Darum war die weissagende Eingeweideschau der Griechen, Etrusker und Römer vorzugsweise Leberschau (*ἡπατοσκοπία*); Leber und Galle hiessen schlechtweg *τὰ σπλάγχνα* (*exta*) und die Leber *τὸ σπλάγχνον*.

recht erklärlich. Das Nervensystem, welches sich durch die ganze Leiblichkeit bis in ihre feinsten und äussersten Gewebtheilchen erstreckt, ist der immer von neuem aus dem Blute sich verjüngende innere Leib der Seele. Es ist, wie Reil[1] sich sinnreich ausdrückt, „der eigentliche Leib unseres Ich (vielmehr: unserer Seele), die anderen Theile sind der Leib dieses Leibes, die nährende und schützende Borke seines zarten Markes.“ Ob es ausser diesem anatomisch nachweisbaren Nervensystem, welches an sich schon eine ins Geheimnissvolle sich verlierende wundervolle Einrichtung hat[2], auch noch einen sogen. Nervengeist gibt, ist fraglich. Die h. Schrift weiss davon nichts, der Name der Seele נֶפֶשׁ hat damit nichts zu schaffen. Wir können es nicht gut heissen, wenn v. Rudloff[3] *Nephesch* als den aus Nervengeist gebildeten immateriellen geistigen inneren Leib des Menschen definirt und in Erklärung von Gen. 2, 7 aus einem seelenlebendigen Wesen ein nervengeistbegabtes macht; auch die Kabbala versteht unter *Nephesch* gemäss ihrer aufsteigenden Dreitheilung: *Nephesch, Ruach, Neschama* nicht Nervengeist, sondern die animalische Seele. Und keinesfalls kann dieser Nervengeist als geistig im eigentlichen Sinne gelten, vielmehr bildet er, sein Dasein vorausgesetzt, die der Seele nächststehende und ihren Zusammenhang mit dem stofflichen Leibe vermittelnde, in gewissen Fällen wohl auch nach aussen wirksame imponderable Innerleiblichkeit, denn etwas Anderes als ein überaus feines, der sinnlichen Wahrnehmung sich entziehendes Fluidum, welches die Nerventhätigkeit vermittelt, hat man von jeher darunter nicht verstanden. Es verhält sich aber mit diesem Nervenäther anders als mit dem Lichtäther. Dieser ist ein Postulat der Physik, welches von allen Seiten her sich experimentell bestätigt, jener aber ist eine Hülfsannahme der älteren Physiologie, deren die gegenwärtige nicht mehr zu bedürfen bekennt, indem

1) Bei Huschke, Schädel, Hirn und Seele S. 165.

2) Um nur einen schwachen Begriff zu geben von der Beschaffenheit dieses wundervollen Mechanismus — sagt Spiess in einer Rede von dem körperlichen Bedingtsein der Seelenthätigkeiten (1854) — will ich erwähnen, dass es sich hier überall von mikroskopischen Verhältnissen handelt und dass, die Dicke der einzelnen Nervenfäden selbst zu $1/_{200}$ Linie angenommen (und die centralen Gehirnfasern sind noch ungleich feiner), in einem einzigen Quadratzoll nahe an 6 Millionen solcher Fäden Raum haben, und dass die Masse eines ausgebildeten menschlichen Gehirns wohl über 60 Kubikzoll betragen mag. Staunen ergreift uns, wenn wir den wunderbaren Reichthum solcher Organisation überdenken, und wohl mögen wir zweifeln, ob es uns je gelingen wird, in die Geheimnisse derselben einzudringen und auch nur die gröberen Verhältnisse dieser Faserzüge und nur die allgemeinen Beziehungen ihrer unter einander verflochtenen Thätigkeiten kennen zu lernen.

3) Lehre vom Menschen S. 54 ss.

die Innervation in den Gesetzen der Elektricität diejenige Erklärung findet, in deren Ermangelung der Nervengeist erfunden worden ist. Nichtsdestoweniger nehmen ihn auch jetzt noch einzelne wissenschaftliche Stimmen in Schutz, und auf den mannigfaltigen Gebieten magnetischen Hellsehen ist er eine vielstimmig und übereinstimmig behauptete und durch unzählige Fakta, für welche Glaubwürdigkeit in Anspruch genommen wird, erhärtete Sache. Ihn für ein Fantom zu erklären wagen wir nicht, um so weniger, als es nur die ordentlichen natürlichen Lebenserscheinungen sind, zu deren Erklärung die Wissenschaft seiner nicht bedarf. Hat man aber auch schon zur Erklärung dieser eine der Wahrnehmung entzogene äusserste Peripherie des Nervensystems, eine Nervenatmosphäre, als Hypothese auszusprechen keinen Anstand genommen[1]: so wäre wohl möglich, dass diese Hypothese sich wissenschaftlich befestigen wird, wenn die Wissenschaft erst einmal nicht mehr zu stolz ist, um den ausserordentlichen Erscheinungen des Seelenlebens forschend nachzugehen, und nicht mehr so frivol, um von denselben nach Verdienst geäfft zu werden. Wir glauben bescheiden und doch nicht abergläubisch zu sein, wenn wir nicht in Abrede stellen, dass es ein ätherartiges Medium gebe, durch welches das Nervensystem, dieses Skelett des inneren Leibes der Seele, ein einheitliches Ganzes bildet und dass die Seele unter Umständen mittelst dieses Mediums ausserordentliche Wirkungen auf unbeseelte und beseelte Körper hervorbringen und in Beziehung zu einer ihrem gewöhnlichen Verkehr verschlossenen Welt treten kann. Aber dieses Medium ist, wie schon bemerkt, keinesfalls rein geistig. Es ist eine physische, unter physikalischen Gesichtspunkt fallende Kraft in Einheit mit dem subtilsten Stoff als ihrem Vehikel.[2] Und wie der anatomisch erkennbare Nervenleib, so ist auch dieser vom wissenschaftlichen Standpunkt aus zur Zeit noch hypothetische Nerven- oder Seelenäther keinesfalls die Seelensubstanz selber, sondern nur die feinste materielle Erscheinung der an sich immateriellen Seele.

Um aber das Verhältniss der Seele zu jenem vielverzweigten Lichtbaume[3] des Nervensystems und überhaupt zur Leiblichkeit recht zu verstehen, muss man der ebenso schrift- als erfahrungswidrigen monistischen Ansicht entsagen, dass der Leib das Selbstgebilde der Seele sei. Wir haben diesen Irrthum bereits in §. 8 zurückgewiesen und gezeigt, dass der Leib, auf seinen Ursprung gesehen, durchaus nicht in der Weise aus der Seele hervorgeht, wie die Seele aus dem Geiste. Daher kommt es, dass

1) s. Hoppe, Medicinische Briefe S. 288.

2) Mit Recht deshalb von Kurtz, Bibel und Astronomie 1858 S. 580 für die von ihm behauptete Engelleiblichkeit abgelehnt.

3) So Zeller, Seelenlehre S. 17.

die Naturgesetze des Leibes die Seele und mittelbar den Geist auch wider ihren Willen binden; daher, dass die Seele trotz ihrer Allenthalbenheit im Körper doch nur in Gemässheit der ohne ihr Zuthun vorhandenen Bedingnisse Eindrücke empfangen und Einwirkungen ausüben kann; daher, dass die organischen Processe des gesunden Lebens und auch die die seelischen Functionen begleitenden ohne unser Wissen und Wollen vor sich gehen und grösstentheils unserem Bewusstsein und unserer Willkür entzogen sind. Man darf dabei nicht vergessen, dass Abhängigkeit und Ohnmacht der Seele im Verhältniss zum Leibe gegenwärtig in einem Maasse bestehen, welches (wie wir in Abschn. II und III gezeigt haben) dem Urstande und (wie wir weiterhin zeigen werden) vollends der Bestimmung des Menschen widerspricht; man darf andererseits nicht vergessen, dass wir doch auch in dem gegenwärtigen Stande immer noch die Erhabenheit der Seele über die Leiblichkeit in Erfahrung bringen können, indem wir Unbewusstes in unser Bewusstsein zu ziehen und auf Unabhängiges durch Intention und Willensrichtung einzuwirken vermögen. Die Seele weiss, dass alles Leben des Leibes bis an seine äussersten Enden und feinsten Atome von ihr ausgeht, aber sie soll auch wissen, dass die Zweckmässigkeit der so wundersam complicirten Nerven- und Muskelprocesse, zu denen sie sich leidend oder, sei es in instinctiver oder bewusster und willkürlicher Weise, anregend verhält, weder ihr Werk noch ihre Wirkung ist. Sie ist das Treibende des Leibes, aber das Triebwerk, so conform der Seele es gebildet ist, ist doch nicht durch sie gebildet. Der Leib mit der Gesetzlichkeit seiner organischen Processe verhält sich zu ihr wie eine Panpfeife, welche in der Art geordnet ist, dass, wie ungeschickt auch der Bläser sich anstelle, eine gewisse Harmonie der Töne unzerstörbar ist. Sollte die Melodie, welche das Instrument hergibt, von der Seele herstammen, so müsste diese die Höhe und Tiefe der einzelnen Pfeifen, desgleichen die Anordnung derselben unter einander kennen. Da sie aber von alle dem nichts weiss, so ist die melodische Verbindung der Töne nur durch den Organismus der Pfeife bedingt, und die Seele vermittelt nichts als den Athemstoss, welcher das weckt was in bestimmter Form, nur ruhend, schon vorhanden ist. Man erinnert sich bei diesem Gleichniss eines ausgezeichneten physiologischen Forschers[1] sofort an Jes. 16, 11., wo die Erregtheit der Eingeweide bei tiefstem Mitleid mit dem Dröhnen einer Cither, und Jer. 48, 36., wo die Erregtheit des Herzens bei gleichem Affecte mit dem Dröhnen von Flöten verglichen wird. Es ist der Hauch der Seele, welcher die Saiten dieser Cither schwingt und diese Flöte bläst, aber weder die Besai-

1) A. W. Volkmann in R. Wagners HW. 2, 542. 546.

tung der Cither noch Tonfähigkeit und Tonfülle der Flöte sind das Selbstwerk der Seele.

Blicken wir nun noch einmal auf die Beziehung zurück, in welche die Schrift die Eingeweide zu den Affecten setzt, so lässt sich nicht leugnen, dass sie bestimmte Organe von dem oder jenem Affect ergreifen lässt und ihn dahinein verlegt. Sie wäre da freilich in einer unhaltbaren Volksvorstellung befangen, wenn Johannes Müller Recht hätte, welcher sagt: „Ich kenne keinen einzigen Beweis, sondern blose Traditionen, dass eine Leidenschaft bei gesunden Menschen mehr auf ein Organ, als auf ein anderes wirke. Keine einzige wirkt regelmässig auf den Magen, das Herz; bei dem gesunden Menschen breiten sich ihre Wirkungen *radiatim* vom Gehirn über das Rückenmark, über das animalische und organische Nervensystem aus. Alles Specielle ist auch individuell.“[1] Aber diese gegen Bichat und Fr. Nasse, welche die Organe des Unterleibes und der Brust für den Sitz der Leidenschaften halten, gerichtete und auch sonst laut gewordene Behauptung hält die Probe scharfer Beobachtung und Analyse der hieher gehörigen Erscheinungen nicht aus. „Einseitig und mit den Erfahrungen des Lebens in Widerspruch — sagt ein in das Speciellste dieser Sache eingegangener Forscher — ist die Behauptung, dass die verschiedenen Gemüthsbewegungen nicht in differenter quantitativer und qualitativer Weise die einzelnen Organe des Körpers afficiren sollen; es ist nicht wahr, dass Trauer und Freude das Herz gleichmässig erregen; es ist unrichtig, dass jede Leidenschaft bis zum Weinen sich steigern könne; es ist falsch, dass Aerger nur bei denen, welche schon leberkrank sind oder eine angeborne grössere Disposition zu Leberkrankheiten haben, dies Organ beunruhige. Wer würde bei unbefangener Beobachtung jemals auf den Einfall kommen, dass die körperlichen Erscheinungen der Bestürzung und der Lustigkeit, der anhaltenden herzbrechenden Trauer und der ausgelassenen Fröhlichkeit die gleichen seien? Je vorurtheilsfreier man die Affecte betrachtet und je genauer man sie psychisch analysirt, um so mehr überzeugt man sich, dass sowohl die Art der Erregung als die specielleren Nervenbahnen, in welchen jene auftritt, den einzelnen Gemüthsbewegungen eigenthümliche sind. Warum dies so ist, warum Trauer auf die Thränendrüse wirkt und Zuversicht und Hoffnung auf den Tonus der Muskeln, ist

1) Physiologie 1, 815 (1834) und nicht anders Henle, Volkmann und auch A. Zeller Art. Irre in Ersch u. Grubers A. E.: „In den Affekten zeigt sich, dass der ganze Leib ein seelischer Organismus ist und nur eine falsche Tradition lässt die einzelnen Leidenschaften ausschliesslich auf einzelne Organe wirken. Nur bei den Affekten, die ein besonderes Glied zur Realisirung der drängenden Vorstellung und Begierde erfordern, findet auch eine besondere Strömung nach diesen Organen Statt.“

freilich nicht einzusehen; wir können zwar die Teleologie und Symbolik zu Hülfe rufen, allein die Weisheit sowohl als die Poesie dieser Einrichtungen kommt nicht selten in ernsthafte Gefahren."[1] Auch Damerow erkennt den unleugbaren Erfahrungsthatbestand an und empfiehlt ihn allgemeiner und casuistischer Erforschung. „Ganz besondere Berücksichtigung — sagt er[2] — erheischen bei den körperlichen Effecten der Affecte und Leidenschaften die ganz individuellen, speciellen, constanten oder wechselnden Effecte auf dies oder jenes Organ." Die Voraussetzung der Schrift, dass verschiedenen Affecten eigenthümliche Wirkungen auf einzelne Organe zukommen, ist also mehr als überlieferter Volksaberglaube, sie ist wirklich ein wissenschaftliches Problem.[3] Ueberdies zieht auch die Schrift hier nicht allzuscharfe Grenzlinien. Bei wie mannigfaltigen Affecten betheiligt sie die Nieren! Dass gerade die Nieren, nimmt Wunder. Die Nieren stehen bekanntlich dem Harnapparat vor[4] und auch eine Wechselbeziehung der Nieren- und Sexualfunction hat man beobachtet, welche auf der Synergie der Nieren- und spermatischen Nerven beruhen mag. Unsere Selbstbeobachtung aber gibt uns nur mittelbar einen Einfluss des Schreckens auf die Nieren durch etwaige Ausscheidung eines wässerigen Urins zu merken. Mit welchem Rechte in der Schrift die Nieren z. B. mit der Sehnsucht verbunden werden, können wir nicht nachfühlen. Nennt die Schrift sie nur etwa exemplificirend statt des leiblichen innersten Innern? Oder fühlte das Alterthum auch hierin anders als wir, nämlich tiefer und deutlicher? —

Die Lösung unserer psychologischen Aufgabe ist hier an einem Schlusspunkt angelangt. Der natürliche Bestand des Menschen, wie die Schrift ihn auffasst und darstellt, liegt nun klar vor uns. Wir haben ihn uns klar zu machen gesucht, indem wir unserem im Eingange von §. 1 ausgesprochenen Vorsatze gemäss den Weg von innen nach aussen einschlu-

1) Domrich, Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten (1849) S. 207 ss.

2) Damerow, Ueber die Grundlage der Mimik u. Physiognomik, in der Allgem. Zeitschr. für Psychiatrie 1860 S. 429.

3) Was bis 1832 für Forschung der psychischen Bedeutung (*psychica dignitas*) einzelner innerer Organe geschehen ist, findet man in Friedrichs Neuem Magazin für Seelenkunde 1832, 1 S. 101 — 104 verzeichnet, worauf wir nachfolgende Bearbeiter der bibl. Psychologie verweisen.

4) Die Art und Weise, wie Haussmann, Die biblische Lehre vom Menschen S. 33 nach Beck die Harnabsonderungsthätigkeit der Nieren mit der ihnen in der Schrift zugeschriebenen psychischen Bedeutung zusammenreimt, ist gar zu lose. Der Gedanke Hegels (Encykl.), dass auch die Eingeweide ein „System der Verleiblichung des Geistigen" seien, führt leicht auf grundlose Einfälle. Denn der Leib ist für die Seele (in ihrer Bezogenheit auf das Materielle), aber nicht durch die Seele.

gen und erst den Geist, dann seine Selbsterscheinung, die Seele, drittens deren Selbstdarstellungsmittel, den Leib, betrachteten. Von dem natürlichen Bestande wenden wir uns jetzt zu dem Doppelpaar gegensätzlicher Grundzustände, welche ihn wechselsweise beherrschen. Es sind die Gegensätze des Wachens und Schlafens, der Gesundheit und Krankheit. Unser Standpunkt ist auch hier der biblische und unser Gesichtspunkt der psychologische. Der Stoff, den wir verarbeiten, besteht in den direkten Aussagen der Schrift über diese Zustände, und den indirekten Erkenntnissmitteln, welche sie uns zur richtigen Beurtheilung derselben darreicht. Unser nächster Gegenstand ist das Wachen und Schlafen mit dem in der Schrift vielbesprochenen Mittelzustande des Träumens.

Schlafen, Wachen, Träumen.

§. 14.

Die Seele ist, wie wir aus biblischen Prämissen gefolgert haben, sowohl in Ansehung des Geistes, dessen Selbsterscheinung sie ist, als in Ansehung des Leibes, mittelst dessen sie sich inmitten ihrer sinnfälligen Umgebung zur Erscheinung bringt, siebengestaltig (*septiformis*). Vermöge ihrer sieben geistesbildlichen Lebensgestalten ist sie die Doxa des Geistes, und die sieben seelenbildlichen Lebensgestalten des Leibes mit ihrem Leben erfüllend soll sie diesen zu ihrer Doxa und mittelbar zu der des Geistes machen. Sind diese zweimal sieben Lebensgestalten in voller Regsamkeit ihrer ineinandergreifenden, auf- und niedergehenden Functionen begriffen, so dass auch das leibliche Leben nach aussen erschlossen ist und, insoweit dies möglich, bewusste und willkürliche Regungen der Seele dienend begleitet, so ist dies der Zustand des Wachens, der Zustand des עוּר (hellenistisch *γρηγορεῖν*, gebildet aus *ἐγρηγορέναι*) oder, inwiefern er sich willentlich behauptet, des שָׁקַד (*ἀγρυπνεῖν*).

Schlaf aber ist das periodische Entsinken der siebenten, sechsten, fünften Lebensgestalt rückwärts in die vierte bis zur ersten. Diesem Wesen des Schlafes entspricht am bezeichnendsten das griechische *καταφορά* von *καταφέρεσθαι* Act. 20, 9. Die alttest. Benennungen des Schlafes bilden eine dreistufige Klimax: 1) תְּנוּמָה (נוּמָה) von נוּם LXX *νυσταγμὸς* von *νυστάζειν* Mt. 25, 5; 2) שֵׁנָה von יָשֵׁן LXX *ὕπνος* (*ὑπνοῦν*), das Intensivum des vorigen Jes. 5, 27. Ps. 121, 4; 3) תַּרְדֵּמָה von נִרְדַּם LXX *ἔκστασις*, wofür andere Uebers. *καταφορά* oder *κάρος* d. i. tiefer (Act. 20, 9) oder schwerer Schlaf (Lc. 9, 32). Den zu besonderem Zwecke von Gott gewirkten oder gefügten höchsten Grad tiefen Schlafes bezeichnet תַּרְדֵּמַת ה׳ 1 S. 26, 12 vgl. Gen. 2, 21. 15, 12.

Wenn der Mensch einschläft, so ist das Nächste, dass die das Wachen bedingende alles einende Thätigkeit, welche das Wesen der siebenten Lebensgestalt ist, zurücktritt. Es feiert ferner die Actualität der sechsten Lebensgestalt, indem das aus dem Verstande, welcher die Begriffe und Worte zuschneidet, hervorgehende Sprechen als lautes mit den dazu zusammenwirkenden organischen Functionen und überhaupt alles auf die Aussenwelt bezogene und durch die Muskeln vermittelte Handeln eingestellt wird. Es schliessen sich drittens die äusseren Sinne, die Entstehung sinnlich vermittelter Empfindungen und Vorstellungen und also auch die eindrücklichere Subjectivirung derselben im Gefühle hört auf: die Receptivität sinnlicher Wahrnehmung, worin das Wesen der fünften Lebensgestalt besteht, erhält einen Riegel. Es ist kein Ersterben dieser Lebenserweisungen, nur eine Bindung oder, noch richtiger ausgedrückt, eine Involution. Ein weiterer Rückgang ist nicht möglich. Die Thätigkeit der vierten Lebensgestalt währt fort im Pulsschlag des Herzens, die der dritten im Lauf des Blutes, die der zweiten im Aus- und Einathmen, die der ersten in der unaufhörlichen Verjüngung des Organismus aus dem Brunnen seines Ursprungs. Schlafen eines Kranken gewährt Hoffnung seiner Genesung Joh. 11, 12. Sir. 34 (31), 2,[1] weil jene Verjüngung im Schlafe intensiver ist als im Wachen. Sie vergleicht sich der embryonalen Plastik, wie der Schlaf, wenn er tief ist, auch sonst an den embryonalen Zustand erinnert. „Mit jeder Nacht sinken wir dahin zurück, woher wir gekommen, und das ephemere geistige wie körperliche Leben zieht sich auf seine ersten Wurzeln zusammen, um am folgenden Morgen mit neuem Lebensmuthe wieder emporzuwachsen. In süsser Gedankenverwirrung weicht unser Geist zuerst zurück aus den Hemisphären in die Kette der grossen Hirnganglien. Auch sie aber werden gelähmt; Streifenhügel, Sehhügel und Vierhügel vermögen weder den Blick mehr zu beleben, noch die Glieder zu stützen; das Augenlid sinkt, verlassen von dem gelähmten Augenmuskelnerv, herab; das Gleichgewicht verliert sich. Nur die ewig wache Quelle unseres Lebens, das verlängerte Mark, bleibt unversehrt von diesem Rückgange. Gleich dem Herzen das *primum movens* und *ultimo moriens* erhält es noch das Spiel der vitalen Rumpfmuskeln und die vitalen Processe selbst. Ueber diese Grenze hinaus, und es erfolgt Ohnmacht und Tod.“[2]

1) Man übersetze: schwere Krankheit ernüchtert, d. i. (mit bes. Bezug auf Fieberkranke) heilt, der Schlaf oder (da ἐκνήφειν sonst nur intrans. gebraucht wird) nach der LA ἐκνίψει: schwere Krankheit wäscht weg (*eluit*) der Schlaf; es findet sich aber auch die LA ὕπνον, welche einen zum ersten Halbvers passenderen Sinn gibt: so wie schwere Krankheit es nicht zum Schlafe kommen lässt.

2) E. Huschke a. a. O. S. 161 vgl. die vortreffliche Abh. über Schlafen, Wachen

Den vier leiblichen Lebensgestalten, auf welche das Leben im Schlafe zurückgeht, entsprechen denn auch die geistesbildlichen seelischen; denn der Traum ist ein charakteristisch seelisches Phänomen, bei welchem der Geist, mit den ihm eigenthümlichen Thätigkeiten gleichsam in Ruhestand versetzt, den Zuschauer macht und welches er aufhebt, sobald sein Wille, aus der Unthätigkeit oder doch nur schwachen Reaction heraustretend, hemmend oder fördernd einzugreifen beginnt.[1] Ist der Schlaf tief, so träumt der Schlafende gar nicht: die Seele ist ganz und gar in das Unbewusstsein der ersten Lebensgestalt zurückgegangen, welche in unmittelbarer noch finsterer Selbsterfassung besteht, sie lebt und ist auch thätig, aber ohne sich vor sich selbst offenbar zu sein, im untersten geheimen Grunde ihres Wesens. Macht der Rückgang der Lebensgestalten bei der vierten Halt oder erhebt er sich aus der Entsunkenheit wieder bis zu dieser, so entsteht der Traum חֲלוֹם ἐνύπνιον (ὄνειρος nur im B. der Weish., ὄναρ nur bei Mt.).[2] Der unbewusste Wille geht aus sich heraus als Trieb, der, je nachdem der Mensch geartet ist, so oder anders, aber immer ungehemmter und stärker, als im Wachleben, sich äussert. Und der Trieb sucht sich innerhalb der während des Wachlebens eingespeicherten Bilderwelt ein seiner Bestimmtheit zusagendes Objekt, an dessen Vergegenwärtigung oder phantastischer Neugestaltung Vorstellung und Willkür sich betheiligen — eine Art von Geburtsarbeit, welche in der vierten Lebensgestalt zum Durchbruch kommt: ὡς ὠδινούσης φαντάζεται καρδία d. h. wie in Geburtswehen[3] dichtet sich Bilder das Herz Sir. 31 (34), 5. Denn die eigentliche Werkstatt des Traums ist nach der Schrift das Herz —: so nennt die Schrift den Sitz der Einbildungskraft (§. 7), wo das, was in den ersten Gestalten keimt und sich streckt und hervorringt, fertig zu Tage tritt, und den Sitz des Ahnungsvermögens, welches nicht Bilder hervorbringt, sondern Bilder in sich aufnimmt d. i. unmittelbare Eindrücke

und verwandte Zustände von Purkinje in R. Wagners HW. 3, 2, 431. Auch Erdmann, Psychol. S. 19, fasst den Schlaf als „ein Zurückgehen in das embryonische Leben.“

1) Von hier aus hat es auch für uns einen Sinn, wenn Erdmann (Das Träumen. Ein Vortrag 1861. 12.) das Schlafen die weibliche und das Wachen die männliche Seite menschlichen Lebens nennt.

2) Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 43: „Wie der Schlaf als Senkung καταφορά, kann der Traum als Hebung ἀναφορά vorgestellt werden“, vgl. die lichte Darstellung des Hergangs bei Köhler, Sacharja (1861) S. 42 ss.

3) Grimm bemerkt, dass man eher die Nennung der Schwangern erwarten sollte. Aber nicht allein an Schwangern, sondern auch an Gebärenden (und noch kurz über den Gebärakt hinaus) lassen sich als Zwischenstufen zwischen den krankhaften Trieben und den hochgradigen Formen psychischer Alienation (z. B. Manie) mancherlei nervöse Störungen beobachten, welche nicht selten sich auch in Hallucinationen äussern.

von Künftigem und überhaupt Geheimnissvollem empfängt. Das Haupt ist zwar beim Träumen so wenig unbetheiligt, dass im B. Daniel die Träume sogar „Hauptgesichte" und also Hirnbilder heissen, aber es verhält sich, von seiner Tagesthätigkeit ruhend, mehr secundär und leidentlich; die Thätigkeit der Region des Herzens dagegen ist gesteigert und von da, wo die Wurzeln auch des Denkens liegen, entspriessen, ohne zur Klarheit des geistigen Tagesbewusstseins, des freien vollbewussten Gedankens durchzudringen, die sinnlich geformten und gefärbten und wie in das Nebeldunkel des vegetativen Lebens hineingemalten Träume. Ich schlief — sagt Sulamith, indem sie einen Traum zu erzählen beginnt (Hohesl. 5, 2) — und mein Herz war wachend.[1] Traumgebilde, die sich dem Menschen als göttliche Offenbarung unterschieben, heissen Trug des Herzens תַּרְמִית לִב Jer. 23, 26.[2]

Es gibt keine der den drei obersten Lebensgestalten angehörigen Lebenserweisungen, welche im Träumenden sich nicht fortsetzte, aber wenn nicht im Unbewusstsein, doch nur in der Phantasie, nicht in äusserer Wirklichkeit. Denn die wirkliche, durch den Körper werkzeuglich vermittelte Thätigkeit der nach aussen wirksamen Kräfte hat aufgehört; sie sind, herabgesetzt zu Potenzen, in die vierte Lebensgestalt eingegangen und treiben da, oft so lebhaft, dass der Träumende ohne es zu wissen zum redenden Echo der innerlich empfangenen Eindrücke wird,[3] ihr Spiel in der Bilderwelt des Herzens. Der Traum ist nur ein Scheinbild des wachen Lebens, ein Schemen, welches verfliegt wenn man erwacht Iob 20, 8. Darum ist das Zerrinnen des Traums beim Erwachen ein in der Schrift beliebtes Gleichniss spurloser Vernichtung Ps. 73, 20. Jes. 29, 7 s. Und vor Vertrauen auf Träume wird nachdrücklich gewarnt. Wo viel Träume sind — sagt der Prediger Koh. 5, 6 — da sind auch viel Nichtigkeiten und Worte. Der Siracide führt das aus, wenn er 31, 1 s. sagt: „Leere und trügerische Hoffnungen einem unverständigen Manne, und Träume beflügeln Thoren. Wie wer nach Schatten greift und nach Winde hascht, so der welcher auf Träume achtet. Ein Conterfei (*τοῦτο κατὰ τούτου*) ist Traumgesicht, gegenüber einem Antlitz Antlitzes Abklatsch (*προσώπου ὁμοίωμα*)."

Aber dieser vorherrschend illusorische Charakter des Traums hat doch auch seine Kehrseite. Das Träumen ist ein Erfahrungsgebiet, welchem auch eine weit über die Bedeutungslosigkeit des Scheins hinauslie-

1) s. mein Hohesl. S. 123 s.

2) Dieser biblischen Vorstellung entsprechend sagt der Geist der Klytämnestra bei Aeschylos *Eumen.* v. 104 zu dem schlafenden Chor der Erinyen: *ὁρᾶ δὲ πληγὰς τάςδε καρδίᾳ σέθεν.*

3) Dieses Schlafreden nennt die Schrift חָזָה Jes. 56, 10 vgl. Hohesl. 7, 10.

gende intellectuelle, ethische und geistliche Bedeutung zukommt. Da Geist und Seele wie Wesen und Offenbarung zusammenhängen und da die Eigenthümlichkeit des Menschen als solchen in der Wechselbedingung seines Geisteslebens und Leibeslebens durch das Band beider, die Seele, besteht, so ist es zwar nicht möglich, dass mit dem Zurückgehen der Seele und ihrer leiblichen Selbstdarstellung auf die Wurzeln ihres Ursprungs nicht zugleich ein Zurückgehen des Geistes erfolge. Man kann unbedenklich sagen, dass wenn der Mensch schläft auch sein Geist schlafe, inwiefern er sich nicht so, wie im Wachleben, nach aussen kundgibt, gleichwie die Schrift von Gott sagt, dass er gleichsam schlafe Ps. 44, 24. 78, 65, wenn er nicht, wie von seiner Gerechtigkeit und Treue zu erwarten wäre, in das äussere Geschehen eingreift. Aber andererseits gilt vom Geiste auch was die Schrift Ps. 121, 4 von Gott sagt, dass er nicht schlummert und nicht schläft. Wie die Thätigkeit der Seele und des Leibes im Schlafe nur eine andere wird, nicht aufhört, so noch weniger die des Geistes. *Quiescit a munere suo externo* — sagt Hamann in seinem Lateinischen Exercitium[1] — *uti Conditor ab opificio suo quievit*; *attamen pergit operari, aeque ac vivere in somno haut cessamus, quamvis per quietem vitam non sentiamus.* Der Unterschied ist nur der dass in Gott kein Unterschied von Tages- und Nachtbewusstsein ist, der selbstbewussten Creatur aber ihr eignes Wesen nie so durchsichtig wird, wie Gott das seine. Und zumal wir, die im irdenen Leibe lebenden Menschen, haben zum Hintergrunde unseres Wesens eine dunkle Region, aus der unser Denken sich ans Tageslicht hervorarbeitet und in der Vieles vorgeht, besonders im Schlafzustande, worauf wir erst hinterdrein zurückschliessen können. Was die Schrift Ps. 127, 2 sagt, dass Gott die Seinen im Schlafe beschenke, bestätigt uns die Erfahrung. Nicht allein viele poëtische und musikalische Erfindungen, auch viele wissenschaftliche Lösungen und geistliche Erkenntnisse sind aus dem im Schlafe erwachten Geniusleben heraus empfangen und geboren worden. Und wenn wir alle Traumgesichte in der Bibel zusammennehmen — bekennt Lavater in seinem Pontius Pilatus[2] — und mit einem kalkulirenden Blick überschauen; wenn wir von unzähligen Geschichten der alten und neuen Zeit, von allen, die Plutarch, Valerius Maximus, Plinius, Suetonius, Vellejus Paterculus und so manche weise verehrungswürdige Männer des Alter-

1) Vgl. Kahnis, Dogmatik 1 S. 186: „Dem aktuellen d. h. dem in den einzelnen Kräften bestimmt ausgeprägten, auf Bestimmtes gerichteten Bewusstsein, welches an die Nervenfunktionen gebunden ist, liegt das potenzielle Selbstbewusstsein zu Grunde, der innerste Kern des Geistes, welches durch keinen Wechsel der Nervenfunktionen berührt wird: ein Abbild Gottes, der nicht schläft noch schlummert.“

2) Lavaters Ausgewählte Schriften von J. K. Orelli (1841) Th. 1. S. 155 s.

thums erzählen, nichts annehmen und alles ohne Ausnahme für vorsätzliche Lügen oder blödsinnigen Aberglauben erklären wollen, welches mir kein Lob unserer Billigkeit und Weisheit, unserer Wahrheitsliebe und unseres Wahrheitssinnes zu sein scheint; wenn wir aber nun auch, gebunden von dem Geist unseres freigeistenden Zeitalters, das Alles für Lüge und Blödsinn erklären und blos bei der Uebersicht aller biblischen Träume stehen bleiben: können wir uns, wir Verehrer der Bibel, wir vorgeblich Gläubige an die biblische Geschichte erwehren zu gestehen: es liegt in der menschlichen Natur ein Sensorium für unsichtbare, abwesende, entfernte, künftige, zufällige Dinge, für eigentliche Bilder und sinnreiche Symbole solcher Dinge, welches Sensorium unter gewissen Berührungen höherer Wesen, unter gewissen, uns natürlicher Weise verborgenen Influenzen in Bewegung gesetzt und zur Wahrnehmung solcher Dinge, welche durch kein anderes Sensorium wahrgenommen werden können, gestimmt werden kann? —

Ja die Tiefe des Innern des Menschen, in welche er schlafend zurückgesunken ist, birgt weit mehr als ihm selbst offenbar ist. Es war ein Grundirrthum der meisten bisherigen Psychologen, die Seele nur soweit reichen zu lassen, als ihr Bewusstsein reicht; sie umfasst, wie jetzt immer mehr anerkannt wird, einen weit grösseren Reichthum von Kräften und Beziehungen, als in der Regel in ihrem Bewusstsein hervorzutreten vermag. Zu diesem Reichthum gehört auch das den Menschen ohne bewusste Motive leitende und warnende und Zukünftiges vorempfindende Ahnungsvermögen, welches im Schlafzustande, wo die äusseren Sinne gebunden sind, häufig entbunden wird und in den Fernen der Zukunft webt, wie unter den Alten besonders schön und treffend Aeschylos sagt:[1]

> *εὕδουσα γὰρ φρὴν ὄμμασιν λαμπρύνεται,*
> *ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος φρενῶν*
> Denn gerad' im Schlafe wird der Geist an Augen hell,
> Am Tage ist des Geistes Zukunftblick beschränkt.

Mit Bezug auf diese natürliche Divinationsgabe nennt der Talmud den Traum das Sechzigstel der Weissagung,[2] und Tertullian stellt mit Bezug auf sie in seinem psychologischen Abschnitt *de somno* die Frage: *quis tam*

1) *Eumen.* v. 106 s.

2) Die sinnreiche talmudische Stelle *Berachoth* 57 b lautet: „Fünf sind ein Sechzigstel: Feuer, Honig und Sabbath, Schlaf und Traum. Feuer ist ein Sechzigstel von der Hölle; Honig ist ein Sechzigstel vom Manna; Sabbath ist ein Sechzigstel von der künftigen Welt; Schlaf ist ein Sechzigstel vom Tode; Traum ist ein Sechzigstel von der Weissagung.“ Aehnlich ist eine andere Stelle *Genesis Rabba* c. 17: „Drei Dinge sind Abfälle (wie Laub vom Baume): ein Abfall des Todes ist der Schlaf, ein Abfall der Weissagung ist der Traum, ein Abfall der künftigen Welt ist der Sabbath.“

extraneus humanitatis, ut non aliquam aliquando visionem fidelem senserit? Die Träume Josephs im väterlichen Hause Gen. 37, 5—11, welche, wie ihm später klar ward 42, 9, seine künftige Erhabenheit über das Haus Jakobs bildlich vorausdarstellten; die Träume des Oberschenken und Oberbäckers Pharao's Gen. c. 40, welche, wie sie Joseph deutet, den nächstkünftigen verschiedenen Ausgang ihres Geschickes vorbedeuten; der Traum der Krieger im midianitischen Lager zur Zeit Gideons Richt. 7, 13 s. sind Beispiele solcher Ahnungsträume (*φαντασίαι ὀνείρου προμηνύουσαι* Weish. 18, 17—19). In allen diesen Fällen werden die Träume nicht als gottgewirkte bezeichnet, und man bedarf auch keines andern Entstehungsgrundes, als jener natürlichen, der Seele eingeborenen und auf Individuen und Völker mannigfach vertheilten Sehergabe,[1] welche schlummert wenn der Mensch wacht und öfter aufwacht wenn er schlummert. Ihre Darstellung des Künftigen versteckt sich oft hinter räthselhafte Symbole, und in diesem Betreff erkennt die Schrift eine Wissenschaft der Traumdeutung (פִּתְרוֹן oder שֶׁבֶר) an, aber als von oben verliehene Befähigung Dan. 1, 17 vgl. Gen. 40, 8. 41, 16.

Eine andere bedeutungsvolle Seite des Träumens ist die ethische. Es ist nicht allein die Aussenwelt mit ihren abklingenden und abdämmernden Nachwirkungen, welche sich im Traume darstellt (weshalb der Prediger sagt 5, 2: „es kommt der Traum von vieler Plage"), sondern auch unsere gesammte angeborene und erworbene Subjectivität kommt da in einer den Zwang der äussern Verhältnisse und die Heuchelei des wachen Lebens durchbrechenden Naturwahrheit zur Erscheinung. Der Mensch hat sich im Traume wie im Spiegel vor sich, *κατέναντι προσώπου ὁμοίωμα προσώπου* Sir. 31, 3. Und nicht blos Beschaffenheit und Inhalt der Seele nebst dem Zustande des Leibes, sondern mittelbar auch Beschaffenheit und Inhalt des Geistes kommen im Traum wie in einer Bilderschrift zur Erscheinung. Ist der Mensch sarkisch bestimmt, so lässt sich, wenn er bewusstlos schläft, gewissermaassen von ihm sagen was von einem Todten Röm. 6, 7: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, inwiefern das actuelle Sündigen aufhört, obwohl es im Grunde nur bis zu seinem Quell zurückgestaut ist. Sobald aber mit dem Schlafe sich Träumen verbindet,

R. Abin fügt noch zwei hinzu: „ein Abfall des himmlischen Lichts ist die Sonne, ein Abfall der himmlischen Weisheit ist die Thora."

1) s. J. P. Lange, Art. Ahnung in Herzogs RE und E. von Lasaulx, Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern 1858. 4. Wie es Menschen gibt — sagt der spanische Arzt Huarte — welche Andere in Erinnerung vergangener Sachen oder in Empfindung des Gegenwärtigen übertreffen, so gibt es auch Menschen, welche mehr als andere die natürliche Fähigkeit haben, das Zukünftige sich vorzustellen.

erleidet der Geist seitens des seinem Lichte entzogenen, vom Fleische und der Selbstheit umgetriebenen finstren und feurigen Lebens der Seele eine Niederlage nach der andern, und aus der Selbstsucht der Seele heraus, ihren selbstsüchtigen Trieben, ihrer von Selbstsucht umgetriebenen Unruhe gestalten sich im Herzen allerlei sündliche Bilder, deren der Mensch, wenn er erwacht ist, sich schämt und um deren willen auch den träumenden schon zuweilen Reue peinigt, insbesondere jene aus dem Geschlechtstriebe und dessen Reizen hervorgehenden Traumbildungen, welche um so vorherrschender und unzüchtiger sein werden, je weniger der Mensch im wachen Zustande sich nach dieser Seite seiner Natürlichkeit hin in strenger Zucht zu halten bestrebt und gewohnt ist. Die moderne Seelenlehre freilich hält diese Träume für unschuldig,[1] aber die Schrift urtheilt anders und sieht auch den unfreiwilligen Samenerguss als eine ekelhafte Besudelung an, welche den der sie erleidet für den laufenden Tag unrein macht (Lev. 15,16) und selbst den Krieger aus dem Heerlager hinausverweist (Dt. 23,11), denn es ist eine Schande des Geistes, dass er seine Herrschaft verloren hat und von dem Rade der Natur sich unfrei umtreiben lassen muss. Unser eigen Gewissen bestätigt das Urtheil, von welchem die Satzungen der Thora ausgehen, und das ganze Alterthum ist von Indien bis Aegypten über dieses *μιαίνειν τὴν σάρκα* der Träumenden (Jud. v. 5) einstimmig. Diese zügellosen Träume zeigen eben, dass der Geist den Zügel verloren; er bekommt es zu fühlen an der ihnen folgenden Umflorung. Denn sofern der Mensch in Gott sein selbst wieder mächtig geworden, entsinkt der Geist des einschlafenden nicht in das Fleisch,[2] sondern in Gott, aus dem er entsprungen; er verkehrt mit Gott und befindet sich mit seinem Sinnen bei Gott wie beim Einschlafen, so auch noch beim Erwachen Jes. 26,9. Ps. 139,18 vgl. 3,6. 4,9.

Eine dritte bedeutungsvolle Seite der Träume ist die geistliche: sie

1) So z. B. Scherner, Das Leben des Traums (1861) S. 192: „Sämmtliche im Schlafe hervortretende Geschlechtsreize und deren Traumbildungen sind sittlich völlig indifferent.“

2) Das semitische חֲלוֹם (syr. *chelmo,* arab. *ḥulm*) bez. eig. solche geschlechtliche wollüstige Träume, s. die richtige Entwickelung der Bedd. des Verbalstamms in Ges. *thes.* Das Wort ist aber dann Gattungsbegriff des Traums geworden, „so jedoch, dass man, wenigstens im Arabischen, diese Benennung des Traums wegen des ihr anklebenden Geschlechtlich-Sinnlichen da, wo von prophetischen, geistigen, reinen und wahren Traumgesichten die Rede ist, vermeidet und *manâm* oder *ruja* sagt. Es wäre eine Art *contradictio in adjecto*, zu sagen *ḥulm ſsâdik* ein wahrer Traum, alle Welt sagt *manâm ſsâdik* oder *ruja ſsâdikeh.* Dagegen ist *ḥulm,* plur. *aḥlâm,* ganz an seinem Platze wo von wüsten tollen wirren und phantastischen, eiteln und lügenhaften Träumen die Rede ist, wie der Koran 12,44. 21,5 Gewirr von Träumen *aḥlâmin* = verwirrte Träumereien sagt“ (Fleischer).

können auch Bereich und Mittel eines direkten und speziellen Verkehres Gottes mit dem Menschen zu sonderlichen individuellen oder allgemeineren Zwecken werden. Wir theilen die Träume in dieser Hinsicht in Gewissensträume und Offenbarungsträume.[1] Das Gewissenszeugniss, welches ohnehin schon im Gewissen des Menschen unterweisend und urtheilend all sein Thun begleitet, kann sich innerhalb des Traum- und überhaupt des Nachtlebens zu innerlich wahrnehmbaren Vorgängen zwischen Gott und dem Menschen objektiviren und erweitern. So erschien Gott drohend und mahnend dem Abimelech Gen. c. 20 und Laban Gen. 31, 24 Nachts im Traume, und das Weib des Pilatus warnte ihren Mann vor der Betheiligung an dem Tode des Gerechten infolge der im Traume erfahrenen Schrecknisse Mt. 27, 19. Eine solche Erscheinung mit dem Zwecke, die Ueberzeugung von der Sündigkeit und Nichtigkeit des Menschen zu befestigen, ist das Nachtgesicht mit der Geisterstimme, welches Eliphas erzählt Iob 4, 12—21. Und Elihu beschreibt (mit Bezug auf Iobs Aussage 7, 13 s.) solche bussweckende Erlebnisse des schlafenden Menschen 33, 15 s.: „Im Traume, nächtlichem Gesichte, wenn tiefer Schlaf auf die Leute fällt, im Schlummerzustand auf dem Lager, da deckt er auf das Ohr der Leute und besiegelt Mahnungen an sie, um loszubringen den Menschen von Unthat und Ueberhebung dem Manne zu entziehen; zurück hält er seine Seele von der Grube und sein Leben vor dem Sturz ins Schwert". Träume oder auch innerhalb nächtlichen Sinnens ihn überraschende traumartige Gesichte bringen den Menschen zur Selbsterkenntniss, Selbstbesinnung und ziehen ihn vom Rande des Abgrunds zurück. Sie prägen den Bussruf recht tief und unvergesslich in sein Herz und besiegeln das Werk der aus dem Verderben herumbringenden und züchtigenden Gnade. Das sind die Träume, die wir Gewissensträume nennen.

Es gibt aber auch Träume, mittelst welcher durch Gottes- oder Engelsstimme dem Menschen Gottes spezieller Wille kund wird, wie er ihn allein aus dem geschriebenen Worte Gottes und den durch das Gewissen dargereichten Gesichtspunkten und Motiven nicht erkennen könnte, und Träume, mittelst welcher dem Menschen zukünftige Ereignisse vergegenwärtigt werden, deren Voraussicht wegen ihrer Spezialität und ihrer Beziehung zu Gottes Rathschluss und dessen heilsgeschichtlicher Vollführung weit über die Grenzen des Ahnungsvermögens hinausliegt und sich von

1) Nach Synesios (*de insomniis*) entsprechen dem, was wir Ahnungs-Gewissens- und Offenbarungsträume nennen, griechisch *ὄνειρος*, *χρηματισμός*, *ὅραμα*, wogegen der Traum als Reflex des Erlebten *ἐνύπνιον* und als Gebilde der schaffenden Einbildungskraft *φάντασμα* heisst. Vgl. übrigens auch Philo's zwei Bb. von den Träumen; es sind uns von den ursprünglichen 5 Bb. nur das 2. und 3. erhalten.

dessen Aeusserungsweise wesentlich unterscheidet. Die herrschende psychologische Richtung erkennt die Wahrheit solcher so aufgefasster Vorgänge nicht an; sie sagt, dass da der Mensch sein eigner Genius werde und der Inhalt seiner eignen religiösen Innerlichkeit sich abbilde. Die h. Schrift aber, welche persönlichen Verkehr des Menschen mit dem persönlichen Gotte zum Anfang, Mittel und Ende ihres Inhaltes und Zweckes hat, fordert, obwohl andererseits vor Träumen wegen ihrer überwiegend illusorischen, subjectiven Beschaffenheit nachdrücklich genug warnend, Anerkennung solcher Offenbarungsträume, in welchen Gott und Mensch einander gegenübertreten wie Ich und Du und gottgewirkte Bilder in das Traumleben des Schlafenden eintreten, indem der Geist Gottes Vorstellungen und Begriffe, die der Mensch während des Wachlebens auf natürlichem Wege gewonnen hat, dazu verwendet, ihm mittelst derselben Künftiges und Jenseitiges nachdrücklich zu erfahren zu geben. Die Darstellungsmittel sind auch hier menschlich, das Dargestellte selbst aber und die wirkende Ursache göttlich. Solche Träume, welche, wie alles Göttliche, das Beweisthum ihrer göttlichen Herkunft in sich selbst tragen, sind ein wesentliches Glied in der Kette der zeitlichen Heilsverwirklichung. Die Schrift erzählt ihrer eine ganze Menge. Beispiele solcher, durch welche dem Einzelnen Gottes Gesinnung und Wille offenbar wird, sind die Träume Jakobs in Bethel Gen. 28, 12 ss. und in Haran Gen. 31, 10—13, der Traum Salomo's in Gibeon 1 K. 3, 5 ss., die Träume Josephs des Mannes Maria's Mt. c. 1. 2., die nächtlichen Gesichte des Paulus Act. 16, 9. 18, 9 s. 23, 11. 27, 23 s., wofern sie (was nicht ausdrücklich gesagt ist) vom Apostel im Schlafzustande erlebt wurden. In solchen auf den Lebensweg des Einzelnen bezüglichen Träumen antwortet Gott wohl auch zuweilen aufrichtigen Fragern 1 S. 28, 6. Und Beispiele zukunftgeschichtlicher Träume allgemeineren Gesichtskreises sind die Träume Nebucadnezars und Daniels, vielleicht auch wegen ihres Eingreifens in die Geschichte des Volkes Gottes die Träume Pharao's Gen. c. 41, obwohl diese sich auch, ohne dass 41, 25 dagegen, für gottgefügte Ahnungsträume halten liessen. Ist derjenige, welcher solche Offenbarungsträume hat, ein berufener Mittler göttlicher Offenbarung, so sind es prophetische Träume im eigentlichen Sinne. Von diesen prophetischen Traumgesichten sind die Wachgesichte wohl zu unterscheiden, welche der Seher, sei es bei Tage (Ez. 8, 1 ss. Dan. 10, 7. Act. 7, 55. 10, 9—16) oder wie z. B. Sacharja (vgl. Act. 16, 9. 18, 9) bei Nacht, im wachenden Zustande empfängt. Beidemal ruhen die äussern Sinne und beidemal ist die Freithätigkeit auf den Bereich des Geschauten beschränkt und ausserdem gebunden, aber bei jenen ist die Bindung die natürliche Erscheinung des Schlafes, bei diesen die ausserordentliche Folge einer

Gotteswirkung. Jeder tiefe Schlaf ist zwar, inwiefern die Seele aus ihrer Bezogenheit auf die Aussenwelt in ihre Beziehung auf sich selbst und den Geist und durch ihn auf Gott entrückt wird, eine ἔκστασις (LXX für תַּרְדֵּמָה),[1] aber es gibt auch eine schlaf- und traumähnliche Verinnerung im Wachzustande, die sich dermassen steigern kann, dass der Mensch über die Grenzen seines diesseitigen Lebensbereiches hinausgerückt wird und mit einer seiner sonstigen Wahrnehmung entzogenen jenseitigen Welt in Berührung tritt (vgl. נִרְדָּם Dan. 8, 18. 10, 9). Das ist die Ekstase (von ἐκστῆναι, Gegens. des σωφρονεῖν d. i. tageshellen, nüchternen, discursiven Denkens 2 Cor. 5, 13 und des γενέσθαι ἐν ἑαυτῷ d. i. bei sich Seins Act. 12, 11), der Zustand prophetischer visionärer Schauung Act. 10, 10. 11, 5. 22, 17 oder besonderen Charisma's 1 Cor. 14, 2 oder auch individueller ausserordentlicher Erlebnisse Act. 9, 3 ss. (vgl. 9, 7 mit 22, 9) 2 Cor. 12, 2—4., alttestamentlich חָזוֹן im Unterschiede von חֲלוֹם Jo. 3, 1. Dan. 1, 17., eine gottgewirkte Concentration des menschlichen Gesammtlebens auf das pneumatische Apok. 1, 10., eine Verinnerung, welche sich auf der Grenze des Leibeslebens und des Todes d. i. der Scheidung der Seele vom Körper bewegt 2 Cor. 12, 2—4. Diese Ekstase im Wachen steht über dem Offenbarungstraume, weshalb die Offenbarungen, welche Daniel empfängt, mit Nacht- oder Traumgesichten anheben (Dan. 2, 19. 7, 1 s.), so wie hinwieder über beiden jenes unmittelbarere stetigere Sehen Gottes, dessen Mose laut Num. 12, 6—8[2] gewürdigt ward, denn weder in dem Traume noch in der Ekstase ist das Geschaute ganz ohne die Hülle von Symbol und Räthsel, welche der Abstand Gottes und der Geisterwelt vom Menschen mit sich bringt. Dass übrigens auch in Traum und Ekstase Truggebilde des Herzens den Schein göttlicher Offenbarungen annehmen können, ist der Schrift wohl bewusst. Sie warnt davor, gibt die entscheidenden Kriterien an (Dt. 13, 2 ss. Gal. 1, 8) und ist reich an warnenden Beispielen. Denn eben das ist die Verblendung und Lüge der falschen Propheten, in deren Träumen sich die fleischlichen Wünsche und Hoffnungen des Volkes, dem sie schmeicheln, verkörpern Jer. 29, 8 vgl. 23, 32 u. ö.

Diese Fachordnung der Träume hat uns schon einige Schritte über die Grenze dieses Abschnittes, in dem wir den natürlichen psychologischen Bestand betrachten, hinausgeführt. Die Träume der zweiten und dritten Gattung (die Gewissens- und die Offenbarungsträume) gehören dem Ge-

1) Ebenso Philo *in Genesin* p. 17 s. *ed. Aucher.: Somnus in se proprie ecstasis est, non ea quae propior est amentiae* (μανία), *sed secundum sensuum solutionem absentiamque consilii* (λογισμοῦ). *Tunc enim sensus recedunt a sensibilibus, et intellectus abest a sensibus, non roborans nervos eorum neque praestans motum illis.*

2) s. Tholuck, Die Propheten u. ihre Weissagungen (1860) S. 50—52.

biete der Gnade und des Wunders an, welche die Natur durchbrechen. Wenn der Geist des Menschen, ursprünglicher Bestimmtheit und Bestimmung gemäss, in Gott ruhete, so wäre aller Schlaf des Menschen, ohne dass es übernatürlicher Gnaden- und Machtwirkungen Gottes bedürfte, Sammlung in Gott, und die Fülle des gottesbildlichen gottverbundenen Geistes würde sich in der von den letzten Lebensgestalten auf die ersten zurückgezogenen Seele zwar minder entfaltet, aber um so intensiver spiegeln. Solcher Art war der Schlaf Jesu. Denn von ihm, dem sündlosen Menschensohne, lesen wir zwar, dass er geschlafen, nicht aber dass er geträumt. Unser Schlaf dagegen ist entweder mit gänzlicher Verschüttung unseres Bewusstseins oder mit wirren Träumen verbunden. Denn nachdem die Seele in die Knechtschaft des Leibes gerathen und das Gottesbild des Geistes erblichen und verdunkelt ist, trägt das Schlafleben des Menschen den Charakter der Turba, zu welcher die Harmonie der Kräfte des Menschen geworden ist, und es wird da in wirren und sündlichen Bildern offenbar was im Menschen ist. Selbst wenn das Innerste des Menschen, das Wollen seines Geistes, auf den Gott seines Ursprungs gerichtet ist, hat es die von der Turba ausgehenden Verlockungen, Befleckungen und Störungen unaufhörlich abzuwehren und sich davon zurückzuziehen, und damit es freier und reiner sich äussere und ein tauglicheres Organ göttlicher Offenbarung werde, ist eine Bindung und Ertödtung des der Sünde und Materialität verfallenen seelisch-leiblichen Selbstlebens des Menschen erforderlich, durchgreifenderer bewältigenderer Art, als die im gesunden und normalen Schlafen und Träumen gewöhnliche.

Wie verzerrt und zerrüttet in dem gegenwärtigen natürlichen Zustande des Menschen das Verhältniss des Leibeslebens zum Seelen- und Geistesleben ist, wird uns noch klarer werden, wenn wir nun nach den von der h. Schrift gegebenen Winken die wechselnden Zustände der Gesundheit und Krankheit, zwischen denen das menschliche Leben hin- und herschwankt, psychologisch betrachten.

Gesundheit und Krankheit.

§. 15.

Worin besteht denn nach der Schrift das Wesen der Krankheit? — Mancher wird denken, dass man eine Antwort auf diese Frage in der Schrift weder suchen dürfe noch finde, in Wahrheit aber gibt sie uns über das Wesen der Krankheit die tiefsten Aufschlüsse. Sie sagt uns, welches der Krankheit Wesensgrund ist, nämlich der Zorn. Sie sagt uns, welches der Krankheit Wesensbeschaffenheit, nämlich die Turba. Sie sagt uns,

welches der Krankheit Wesensprocess, nämlich Sterben oder Strebung zum Tode.

Der Wesensgrund der Krankheit ist der Zorn. „Wir sind hingeschwunden — sagt Ps. 90, 7 s. das Israel der Wüste — durch dein Schnauben und durch deine Zorngluth sind wir verstört. Du hast gestellt unsere Missethaten dir gegenüber, unser Geheimstes in die Lichthelle deines Angesichts.“ Der Tod ist laut Gen. 3, 19 ein Zornverhängniss Gottes, also auch die Krankheit, dieses „Wetterleuchten des Todes.“ Zwar kann die Erkrankung eines Menschen, wie das B. Iob zeigt, auch eine Schickung der göttlichen Liebe sein, die ihn züchtigen und bewähren will, aber die Krankheit an sich hört damit ebensowenig auf, eine Zornwirkung zu sein, als der Tod, dessen Stachel die Sünde ist (s. Num. 27, 3., wo die Töchter Zelophchads von ihrem nicht in die Sünde der Rotte Korah verflochten gewesenen Vater sagen: בְּחֶטְאוֹ מֵת durch eigne Sünde ist er gestorben). Die Krankheit ist eine Wirkung des infolge der Sünde in der Welt und insbesondere in der Menschheit waltenden Zorns, und ihre Hebung, die Hebung der Krankheit in ihrem ganzen Umfange, ist ebendarum laut Mt. 8, 17 Aufgabe des Erlösers. Durch Ihn hat die Liebe den Zorn sich unterthänig gemacht, um sich an der Menschheit durch Sünde und Tod hindurch zur Alleinherrschaft zu bringen. Aber obwohl der Zornwille nun gegen alle welche die vollbrachte Erlösung ergreifen zum reinen Liebeswillen geworden ist, so dauern doch die naturnothwendigen Folgen des Zornes fort und unser Sündenleib muss erst dem Zornfeuer erliegen, ehe die durch den Erlöser entbundene Liebe ihr Verklärungswerk an ihm beginnen kann.

Die Grundeigenschaften des Zorns sind ja auch wirklich die Grundeigenschaften der Krankheit. Sie drängt den Menschen in einen dumpfen, stumpfen, dunklen Zustand der Verinnerung, bricht in heftige Schmerzen aus und versetzt das Lebensrad in fiebernde feurige Schwingung, weshalb so viele Krankheitsnamen die Begriffe des Brennens und Glühens ausdrükken.[1] Die Krankheit erweist sich dadurch als eine abnorme Steigerung der drei ersten Lebensgestalten und als eine feindliche Erhebung derselben über die andern.

Denn ihre Wesensbeschaffenheit ist Turba. Die Krankheit ist immer eine mit finstrer Abspannung wechselnde feurige Erregung, welche das Gleichgewicht der Kräfte stört und sie in Widerstreit mit einander versetzt. Sie ist immer רִיב Iob 33, 19, der Gegensatz von שָׁלוֹם. Wie tiefsinnig dass die alttest. Sprache für Wohlbefinden oder Gesundheit (*valetudo*) und Frieden Ein Wort hat: שָׁלוֹם (z. B. Gen. 29, 6)! Wenn in den Be-

1) Dahin gehören דַּלֶּקֶת, חַרְחֻר, קַדַּחַת, שְׁחִין, *πυρετός*.

ziehungen und Wechselbeziehungen der leiblichen und seelischen und geistigen Kräfte Friede herrscht, so ist der Mensch gesund, was seit die Sünde sich der Menschheit bemächtigt hat nie in absoluter, immer nur in relativer Weise der Fall ist. Krankheit ist Aufgelöstheit dieser relativen Harmonie. Sie ist keine parasitische Lebensgestalt, die sich neben den das Leben des Menschen constituirenden eindrängt,[1] sie ist partielle oder totale, grössere oder mindere Verfeindung dieser selbst unter einander.

Ihr Wesensprocess aber ist Sterben oder Strebung zum Tode. Die Schrift gibt auch diesem Grundzug der Krankheit einen sehr bestimmten Ausdruck, indem sie das Genesen חָיָה; (מֵחֳלִיוֹ) nennt (z. B. Jos. 5, 8. 2 K. 1, 2. 20, 7). Die Krankheit ist also immer ein Ansatz zum Sterben, ein Ableben, da das Genesen immer ein Wiederaufleben ist. In diesem Sinne erfüllt sich die Drohung: „welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben“ am Tage der Uebertretung wirklich: die Menschen sind von da an nicht blos Sterbliche, sondern Sterbende. Ihr gesundes Leben, zu dessen Nährung und Kräftigung der Lebensbaum bestimmt war, ist von da an ein dem Zornverhängniss des Todes verfallenes und verfällt ihm nur deshalb nicht sofort, weil die Gnade den morschen Organismus stützt. So ist es noch immer. Dass wir lebend sterben, kommt von Gottes Zorn, und dass wir obwohl sterbend dennoch leben, ist Gottes Gnade.

Hat die Krankheit Gottes Zorn zum Wesensgrund und des Menschen Sünde zur Ursache, so liegt die Wurzel der Krankheit im Geiste. Die Krankheit in der Menschheit hat damit begonnen, dass der Geist des Menschen erkrankt ist; erst vom Geiste aus sind auch Seele und Leib krank geworden. Das stimmt nun freilich schlecht mit der Ansicht der neueren Psychiatrie. „Dass der Geist oder die Seele im wahren Sinne des Worts krank sein könne — sagt ein scharfsinniger französischer Irrenarzt[2] — wird Niemand zugestehen mögen. Es ist logisch unmöglich, dass eine geistige Potenz, eine Kraft reiner Einheit und reiner Thätigkeit von irgend Etwas betroffen werden könne, was unserem Begriffe von Krankheit analog wäre. Die Krankheit ist eine Eigenthümlichkeit oder vielmehr ein Schicksal der Dinge in der körperlichen Welt, d. h. der aus Theilen zusammengesetzten Dinge, der Dinge, die nicht unbedingt eins sind, wie die Seele, sondern im Gegentheil durch eine Anhäufung vielfacher Molecüle gebildet, veränderlich und einem steten Wechsel unterworfen sind.“ Auf Grund dieser Ansicht, nach welcher Seelenkrankheiten oder Seelenstö-

1) So v. Ringseis in seiner sogen. „ontologischen“ Medicin und so schon unter den älteren Aerzten Leonh. Fuchs in Flacius' Zeit (s. Preger, Matth. Flacius 2, 325): die Krankheit eine Substanz neben und in der Substanz des Menschen.

2) Buchez bei Edel, Untersuchungen über das intellectuelle Leben S. 9.

rungen eigentlich nur Leibes- und zwar Gehirnkrankheiten sind, behauptet man, dass der Geist eines Wahnsinnigen zur Aussenwelt sich etwa so verhalte, wie der Virtuose zu seinen Zuhörern bei einem zerrütteten verstimmten Instrumente, und dass man von Seelen- oder gar Geisteskrankheit nur so synekdochisch reden könne, wie man, wenn ein Mensch abgerissene Kleider hat, diesen selbst einen Abgerissenen nennt. Aber jenes Axiom der neuern Psychiatrie ist falsch. Denn die Seele, obgleich nicht zusammengesetzt, ist doch nicht einfach, und obwohl nicht einfach, ist sie dennoch eine Einheit. Dasselbe gilt vom Geiste. Die Schrift lehrt uns an dem Urbilde des Geistes, dem Wesen Gottes des Dreieinigen, dass Einheit und Einfachheit ganz und gar nicht zusammenfallende Begriffe sind. Freilich erkranken Geist und Seele in ihrer Weise, wie der Körper in seiner Weise. Die leibliche Erkrankung ergreift die materiellen Selbstdarstellungsmittel der sieben Lebensgestalten der Seele, die seelisch-geistige diese sieben Lebensgestalten selbst und die drei Grundkräfte des Geistes.

Da die Schrift die Folge des Abfalls von Gott geistlichen Tod nennt, so muss sich auch, da dieser nicht in Vernichtung des Geistes und der Seele besteht, von einem kranken Leben beider in ethischem Sinne reden lassen, welches sich entweder zu geistlichem Genesen wendet oder in geistliches Sterben ausgeht. In diesem Sinne lesen wir 1 Tim. 6, 4 *νοσεῖν* von einer krankhaften Sucht des Geistes (*νοῦς*) nach einem für die Gottseligkeit gleichgültigen und ihr entfremdenden Wissen, und in gleicher Beziehung 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8 von Menschen mit zerrüttetem Geiste (*διεφθαρμένοι τὸν νοῦν*). Und Jeremia sagt 17, 9 von dem Menschenherzen, wie es sich von Natur befindet, dass es uneben oder höckericht (vgl. Jes. 40, 4. Ps. 131, 2) und todtkrank (אָנוּשׁ) ist in einer nur vor Gott ganz offenbaren Weise. Die Beziehung des Geistes und der Seele auf Gott, auf sich selbst, auf die eigne Leiblichkeit und die Welt hat eine dem Willen Gottes und der Bestimmung des Menschen widerstreitende Verkehrung erlitten, welche nothwendigerweise zugleich eine krankhafte Affection der das Wesen des Geistes und der Seele constituirenden Kräfte ist (Abschn. 3 §. 2). Sind aber Geist und Seele ethisch verkehrt, so ist auch der Leib nicht im normalen Zustande. Die Ursünde der Erstgeschaffenen hat Ableben ihrer Leiber zur Folge gehabt und die Erbsünde, in der sie sich fortpflanzt, hat eine mannigfach abgestufte aber doch nie ganz fehlende leibliche Erbsieche zu ihrer Begleitung. Und wie die Erbsünde in wirkliche Sünden ausbricht, so die Erbsieche infolge dieser wirklichen Sünden in allerlei wirkliche Krankheit. Geist und Seele, wenn sie sich bewussterweise selbst verkehren, machen den Leib krank, indem sie ihn entweder geradezu als Werkzeug ihrer sündlichen Triebe und Begierden abnutzen oder durch

ihre Leidenschaften (z. B. sinnliche Liebe 2 S. 13, 2) verzehren, oder indem sie ihn wegen der in ihnen selbst herrschenden Disharmonie nicht zu regieren wissen und also ungleichmässig ausbilden, muthwillig gefährden und überhaupt das einheitliche Zusammenwirken seiner Bestandtheile stören und verzerren. Die in dem Menschengeschlecht, in welches der Einzelne durch Geburt und Verhältnisse verflochten ist, herrschende Sünde ist die Ursache aller Krankheit und die actuellen Sünden des Einzelnen sind die Ursache vieler Krankheiten. Nur wenige Aerzte haben einen Sinn für diese Krankheitsquelle. Ein rechter Seelsorger ist hier der beste Arzt, Kraft und Segen aber kommen von Gott dem Heiland.

Den durch actuelle Sünden verursachten Krankheiten stellen wir die durch heftige Affecte verursachten an die Seite. Hinausgezogenes Hoffen, sagt Salomo Spr. 13, 12., macht das Herz krank. Tiefinniges Mitgefühl, ängstliche Besorgniss heisst 1 S. 22, 8 geradezu חָלָה (s. Ges. *thes.*), und der höchste Grad des Herzleids führt den Beinamen אָנוּשׁ Jes. 17, 11. Jer. 30, 15. Dieser Sprachgebrauch entspricht der Erfahrung. Werden die Affecte von welchen vorübergehende oder bleibende Gefühle begleitet sind so stark und tief, dass sie das Leibesleben krank machen oder gar tödten, so ist es immer der innere Mensch, welcher zuvor von ihnen sich überwältigen lässt. Wie die Krankheiten der ersten Art darin wurzeln, dass der Geist, sich in Sünde verkehrend, auch Seelen- und Leibesleben verkehrt, so die Krankheiten dieser Art darin, dass der Geist, überhaupt oder auch nur vorübergehend seiner Selbstmacht in Gott verlustig, sich gewaltigen Eindrücken gegenüber nicht zu behaupten weiss, sondern mit sich selber auch Seelen- und Leibesleben ihnen preisgibt. Dieses ohnmächtige Erliegen des Geistes hat seine Grade. Geht es bis zum Tiefpunkte herunter, so wird der Mensch wahnsinnig מְשֻׁגָּע Dt. 28, 34. Also auch in solchen Fällen hat das seelisch-leibliche Erkranken seinen Ausgang im Geiste. Der Wesensbestand des Menschen wäre kein persönlich einheitlicher, wenn diejenigen Recht hätten, welche meinen, der menschliche Geist bleibe dabei unafficirt und schwebe unnahbar wie der Mond hinter den Wolken. Ist aber der Geist, wie wir behaupten, sogar in primärer Weise betheiligt, so haben auch die Krankheiten dieser zweiten Art ihren mittelbar letzten Entstehungsgrund in der Sünde. Denn die Ohnmacht des Geistes, ihr unmittelbarer Entstehungsgrund, ist die Folge seiner Trennung und Ferne von Gott. Mit Gott verbunden hätte er Theil an Gottes seliger Ruhe, und Kraft, alle Störungen derselben zu überwinden. Wir vergessen dabei nicht, dass es auch einen göttlichen Eifer gibt, welcher die Leiblichkeit verzehrt Ps. 69, 10., eine unschuldige reine Liebe Hohesl. 2, 5., einen wohlberechtigten Kummer über den Verfall der Gemeinde Am. 6, 6., eine heilsame

Busstraurigkeit und andere heilige Affecte, welche den Leib bis zur Erkrankung in Mitleidenschaft ziehen. Aber es beweist dies nichts gegen unsere obige Behauptung. Denn dass heilige Affecte zerstörerische Wirkungen auf die Leiblichkeit äussern, das wäre unmöglich, wenn das Wechselverhältniss des menschlichen Innen- und Aussenlebens nicht durch die Sünde zu einem Missverhältniss geworden wäre.

In den besprochenen zwei Krankheitsarten gibt der Geist den Ausschlag zur Erkrankung. Weil aber das Verhältniss durchgreifender Wechselbedingung des geistleiblichen Wesensbestandes des Menschen durch die Sünde ein abnormes geworden ist, erkranken Seele und Geist häufig auch durch Wirkung des Leibes. Krankhafte, in innern oder äussern physischen Ursachen begründete Zustände des Leibes wirken auf Seele und Geist, und nicht blos so dass sie das Gefühl der Unlust und des Schmerzes (חָלָה Spr. 23, 35. Jer. 5, 3) erzeugen, sondern auch indem sie den seelisch-geistigen Thätigkeiten, sofern diese werkzeuglich vermittelt und bedingt sind, allerlei Hemmnisse entgegenstellen und Trübungen in sie bringen. Sind Geist und Seele stark genug, um dem Andringen dieser Hemmungen und Trübungen Stand zu halten und Widerstand zu leisten, so werden sie in der Uebung solchen Kämpfens und Siegens um so stärker, unabhängiger und erfahrungsreicher. Im Gegenfalle wirkt die Krankheit des Leibes so überwältigend, dass sie entweder alle Selbstäusserung des Geistes und der Seele in die Passivität des Krankheitsgefühles versenkt oder sogar das innerste Personleben unter Wahnvorstellungen gefangen nimmt. Im letzteren Falle tritt die Seelen- oder Geisteskrankheit im engeren Sinn auf; die Schrift bezeichnet sie als Alteration[1] des Verstandes (שָׁנָה טַעְמוֹ, wovon *Pi.* sich geisteskrank geberden) oder als Wandelung des Herzens Dan. 4, 13. Es ist kaum eine Klasse von Geisteskranken, die in der Schrift nicht erwähnt würde. Der Tobsüchtige heisst Spr. 26, 18. מִתְלַהְלֵהַּ und wahrscheinlich ist מְגִנַּת לֵב Thren. 3, 65 Name der Raserei. Ein Beispiel der Melancholie (רוּחַ רָעָה) haben wir an Saul und ein Beispiel der Metamorphosis (*insania zoanthropica*) an Nebucadnezar. Die Geberde eines Wahnsinnigen מְשֻׁגָּע nimmt David bei Achis an, um sich zu retten 1 S. 21, 14—16; das Merkmal des Wahnsinns, wenn dieser als Artbegriff der Geisteskrankheit gefasst wird, ist dies, dass das Wahngebilde einer andern neuen Persönlichkeit sich an die Stelle der eignen wirklichen setzt, weshalb einerseits מְשֻׁגָּע oder אֱוִיל Hos. 9, 7 ein Schimpfname des Propheten ist, indem das Reden Jehova's durch diesen als überspannte Träumerei d. i. krankhaftes Träumen im wachen Zustande verhöhnt wird,

1) Nicht: Alienation, denn שׁנה טעמו bed. nicht: sein Verstand ist abwesend worden *alienata est*, sondern ist anders worden.

andererseits הִתְנַבֵּא 1 S. 18, 10 auch vom Reden und Gebahren eines wirklich Geisteskranken gebraucht wird, dieweil Mantik und Manie nach einer sinnreichen Bemerkung Schleiermachers wie Wahrsagen und Wahnsagen zusammenklingen und zusammenhängen. Jenes אֱוִיל bei Hosea (eig. der Schlaffe) bezeichnet mehr einen Verrückten als einen Wahnsinnigen; der Verrückte oder Verwirrte hat nicht die einheitliche falsche Persönlichkeit wie der Wahnsinnige; sein Ich ist ganz und gar von Wahnvorstellungen zersetzt und von desultorischer Zusammenhangslosigkeit des Denkens hingerissen. Ein anderer Name dieser Geisteskrankheit ist הוֹלֵלוּת Koh. 10, 13 vgl. 2, 2, die zur Krankheit (Psychose) gesteigerte Narrheit (סִכְלוּת). Endlich fehlt es auch der Schrift nicht an einer treffenden Benennung des Blöd- und Stumpfsinns (*torpor*), nämlich תִּמְהוֹן לֵב (neben שִׁגָּעוֹן Dt. 28, 28).

Es gibt also Krankheiten des Leibes, welche ethische und welche affectuöse und welche physische Ursachen haben. Und es gibt Krankheiten der Seele und des Geistes, welche von ethischer Selbstverkehrung oder von affectuöser Störung des Gleichmuths oder von physischer Hemmung und Trübung ausgehn; die beiden ersten haben leibliche Anomalien zur Folge und die letzten haben solche zum Grunde: eine dynamische Störung des Gehirnlebens oder überhaupt des Nervensystems verbindet sich mit jeder Geisteskrankheit, welcher Art immer sie sei; ohne eine abnorme Affection der Nerven kann sie keinen Bestand gewinnen. Dass aber ausnahmslos alle psychischen Krankheiten physische Anlässe und Gründe haben, ist erfahrungswidrig und, wenn es auch wahr wäre, dass bei Sectionen Geisteskranker meistentheils pathologische Zustände des Gehirns sich vorfinden,[1] so folgt es doch daraus keinesweges. Es gibt psychische Krankheiten, welche ganz offenbar in den mannigfachen Arten geistiger Selbstsucht, wie Hochmuth, Neid, Geiz u. dgl. Lastern, also in den personbildenden Grundkräften des Geistes wurzeln und welche erst von da aus den Leib in eigentliche Erkrankung hineinziehen. Allerdings gibt es wie für psychische Krankheiten affectuöser Art physische Anlagen, so für psychische Krankheiten rein ethischer Art physische Reize, namentlich für alle mit dem Geschlechtsleben zusammenhängende. Aber diese physischen

1) Vgl. F. W. Hagen, Psychiatrie und Anatomie 1855 S. 46: „Die Leichenbefunde an den Gehirnen Geisteskranker sind nicht von der Art, um in ihnen die nächste Ursache der psychischen Krankheit suchen zu dürfen, und ebend. S. 54: „Die bisherigen anatomischen Erfahrungen sollten doch zur Genüge gelehrt haben, dass, da das eigentlich innerste Leben des Gehirns kein sichtbar materielles ist, auch seine Abweichungen nicht immer schon von vornherein etwas Handgreifliches sein müssen.“ Die Substanzveränderung tritt gewöhnlich erst in den späteren Stadien auf. Es gibt Abnormitäten welche zur Krankheit prädisponiren, aber die meisten sind nicht Ursache, sondern Folge.

Reize wirken doch nur dann zerrüttend, wenn es der Seele und dem Geiste an Widerstandskraft fehlt, sie nicht bis zur Zerrüttung ihrer selbst über sich mächtig werden zu lassen. Die Thatsache der Vererbung sündlicher Anlagen umschliesst hier zwar eine Menge von Geheimnissen, welche die Kranioskopie zu lüften sich unterfangen hat, aber die angeerbte sündliche Bestimmtheit in ihrer individuellen Mischung ist ja eben die ethische Aufgabe, in welche der Mensch sich hineingestellt findet und welcher er, wenn er überhaupt zu vollem Bewusstsein kommt und nicht von Geburt her gehemmten und getrübten Geistes ist, auch gewachsen ist, sofern er Kräfte aus Gott schöpft und seine Kräfte in Gott sammelt.

Natürliche und dämonische Krankheit.

§. 16.

Ist der Tod durch den Satan, der den Erstgeschaffenen verführte, in die Welt gekommen, so geht auch alle Krankheit auf den, der des Todes Gewalt hat Hebr. 2, 14, als letzte Ursache zurück, aber, was wohl zu merken, innerhalb der Reihe des Geschöpflichen, denn die letzte übergeschöpfliche Ursache des Todes und der Krankheit ist Gott, welcher laut Jes. 45,7 ebensowohl Schöpfer der Finsterniss als Bildner des Lichts, ebensowohl Stifter des Friedens als Schöpfer des Bösen ist (בּוֹרֵא רָע) d. h. freilich nicht: des Bösen als That, welches von dem wahlfreien geschöpflichen Willen und nur von diesem ins Dasein gesetzt wird, wohl aber der Möglichkeit des Bösen und der Selbststrafe des Bösen und überhaupt des Strafübels. Der Satan ist der Erste, der die in der geschöpflichen Freiheit liegende Möglichkeit des Bösen in Wirklichkeit gesetzt hat und dadurch zum Objekt des göttlichen Zornwillens und zur Materie des göttlichen Zornbrandes geworden ist, welcher sich in ihm als Macht der Verstörung seines rein geistigen Wesens und in dem geistleiblichen Menschen als Macht des Todes äussert. Diese Macht des Todes ist Gottes, und sie ist des Satans nur insofern, als alles, was nicht absolut frei geworden ist von seiner Herrschaft, dieser von ihm entbundenen Macht des Todes erliegt, denn die Weltgegenwart des göttlichen Zorns ist in diesem Zornfeuergeist, der erst Liebeslichtgeist war, centralisirt, und nachdem er seine Hoheitsstellung im Principe der Liebe aufgegeben, ist er Herrscher im Principe des Zorns geworden.

Wir würden aber sehr irren, wenn wir meinten, dass alles Sterben und alle Krankheit ausnahmslos, nur in mannigfaltiger Weise, die Wirkung des Satans oder anderer böser Geistwesen sei.[1] Diese Meinung finde ich

1) s. Hofmann, Schriftbeweis 1, 446 s. vgl. 357.; Hahn, Theol. d. N. T. 1, 304. 374.; Philippi, Glaubenslehre 3, 322 ss.

nicht in der Schrift begründet. Die Eine letzte Ursache alles Uebels ist der als Selbststrafe der Sünde folgende göttliche Zorn, welchen allerdings der Satan in Gottes Schöpfung und insbesondere in der Menschheit entzündet hat, ohne aber deshalb auch der Mittler aller einzelnen Zornwirkungen Gottes zu sein, da ja Gott sogar gute Engel zu Mittlern derselben macht wie z.B. die Pest 2 Chr. c. 21 ihren Anlass in einer satanischen Versuchung Davids hatte (v. 1), an sich selbst aber als die Gotteswirkung des Engels Jehova's (v. 15 s.) erscheint. Gibt es aber Krankheiten und Todesfälle, welche die Gotteswirkungen guter Engel sind (Jes. 37, 36. Act. 12, 23), so wird es auch solche geben, welche unmittelbar von Gott verhängt sind, wie z.B. ausdrücklich von dem Aussatz Usia's 2 Chr. 26, 20 und von der Blindheit des Elymas Act. 13, 11 gesagt wird. Wir nennen diese Krankheiten da, wo nicht ein *concursus specialis* göttlichen Eingreifens zu Tage tritt, natürliche. Wie es fleischliche und satanische Versuchungen gibt, so gibt es auch natürliche und dämonische Krankheiten. Die Schrift unterscheidet ja Mt. 4, 24. 8, 16. Mr. 3, 15 und an vielen andern Stellen diese zwei Arten von Krankheit ausdrücklich. Jene haben zu ihrer unmittelbaren Ursache das die gegenwärtige Welt zugleich mit dem Principe der Liebe durchwaltende Princip des Zorns, diese dagegen sind mittelbar vom Satan und andern Geistwesen gewirkt. Denn es gibt ausser und unter dem Satan ein ganzes grosses Reich überirdischer Wesen, welche in widergöttlicher Selbsterhebung das göttliche Liebeslicht in sich ausgelöscht haben und ganz und gar zu Gefässen des göttlichen Zornes geworden sind. Es ist das Reich der שֵׁדִים, griechisch der *δαίμονες* oder *δαιμόνια.*[1] Dass diese auf den Menschen eine verderbliche Einwirkung nicht blos ethischer, sondern auch magischer Art ausüben können, hat in dem Knechtschafts- und Wahlverwandtschaftsverhältnisse seinen Grund, in welches das Menschengeschlecht seit der Ursünde zu diesem unsichtbaren finstren Reiche gerathen ist. Die Zorngewalt desselben über die Menschen reicht aber nur soweit als Gott es zulässt, und diese Zulassung bemisst sich nach seinem heiligen Gerechtigkeits- und Gnadenwillen, der alle geschöpflichen Mächte des Zorns wie der Liebe sich dienstbar macht.

Wir vergegenwärtigen uns nun vorerst nur symptomatisch die dämonischen Krankheitsbilder, welche die Schrift uns vor Augen stellt, um uns

1) Die (swedenborgisch lautende) Definition des Josephus *bell.* VII, 6, 3: *τὰ δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα* ist falsch; indess scheinen glaubhaft bezeugte Erfahrungen dafür zu sprechen, dass das Dämonenreich in seinen verderblichen Einwirkungen auf Menschen sich durch die Seelengeister unselig Verstorbener verstärkt. So urtheilt auch v. Rudloff, Lehre vom Menschen S. 176. 280. Ein Schriftzeugniss aber, das dem günstig wäre, ist nicht vorhanden.

dann, soweit sie in den Bereich unserer Aufgabe fallen, ein psychologisches Urtheil darüber zu bilden.

Die dämonischen Krankheiten bestehen theils in physischer theils in physisch-psychischer Vergewaltigung. Die meisten dämonischen Krankheitsfälle, deren die Schrift Erwähnung thut, sind (was man gemeinhin nicht gehörig beachtet) der ersteren Art. Die Elephantiasis Iobs, welche der Prolog des Buches unter Gottes Zulassung vom Satan ausgehen lässt, ist eine rein physische Krankheit, denn die hohen geistlichen Anfechtungen, die sich damit verbinden, sind, wenn sie auch im Sinne des Buches als satanische gelten sollten, doch keine eigentlich psychische Krankheitserscheinung. Desgleichen rein physisch ist die Lc. 13, 11 erwähnte achtzehnjährige Rückgratsverkrümmung eines Weibes, wo übrigens *πνεῦμα ἀσθενείας*, ohne persönlichen Sinn zu haben, die geheime Krankheitsmacht bezeichnet,[1] denn die Heilung erfolgte hier nur mittelst Handauflegung, nicht mittelst Exorcismus. Auch die periodischen Krankheitsanfälle, in welchen Paulus Faustschläge des Satansengels zu fühlen bekommt, waren nur ein leibliches Uebel, denn er nennt es einen Pfahl im Fleische, durch den ihn Gott in der Demuth bewahren wolle 2 Cor. 12, 7. Eine besondere Art solcher dämonischen Leibeskrankheiten sind die magischen Bindungen an sich gesunder Organe, wie bei dem Stummen Mt. 9, 32 s. und dem zugleich Blinden und Stummen Mt. 12, 22—24. Beide heilt der Herr mittelst Dämonenaustreibung. Denn Dämonen haben partiellen Besitz von ihrer Leiblichkeit ergriffen und sich in ihr eingenistet. Aus diesem Besitze und Sitze vertreibt sie der Herr. Die Erzählung gibt uns kein Recht, die Stummheit als Stummheit aus Wahnsinn, als idiotische Stumpfheit zu denken, das eine Mal ist sie ja mit Blindheit verbunden. Ebenso ist auch das Krankheitsbild des von Kindheit her Mondsüchtigen *σεληνιαζόμενος*, den der Herr, vom Berge der Verklärung herabgekommen, heilte, ohne eigentlich psychische Züge. Die Symptome bestehen in krampfhaften Bewegungen: Zerrungen, Dehnungen u. dgl. Lc. 9, 39. 42., angstvollem Aufschrein Lc. 9, 39., Schäumen des Mundes Lc. 9, 39., Zähneknirschen Mr. 9, 18., Wälzen am Boden Mr. 9, 20., unfreiwilligem lebensgefährlichem Fal-

1) Denn *πνεύματα πονηρά* und *ἀσθένειαι* unterscheidet Lucas ausdrücklich 8, 2 vgl. 5, 15. Ueber diesen unpersönlichen Gebrauch von רוח s. Brecher, Magie und magische Heilarten im Talmud S. 177. Man sagt רוח צרדה Geist des Starrkrampfs, רוח חזזית Geist eines bösartigen Ausschlags (s. meinen Comm. zum Hebräerbrief S. 396 Anm.) u. dgl., so wie man freilich auch andererseits Krankheiten zu Dämonen z. B. קרדיקוס *Καρδιακός* (*Gittin* 67[b]) personificirt. Dem unpersönlichen pathologischen Gebrauch von *πνεῦμα* verwandt ist der sittliche Gebrauch von *πνεῦμα* zur Bez. eines übermächtigenden Höheren geistiger Art, wie *πνεῦμα ζηλώσεως*, *πορνείας*, *πλανήσεως*, s. v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist S. 70.

len Mt. 17,15., nachfolgender Abspannung Mr. 9,18 (wenn ξηραίνεσθαι hier nicht vielmehr das Erstarren bedeutet). Das sind alles Symptome des in der alten Medicin sogenannten *morbus comitialis* oder (bei Hippokrates und Celsus) *morbus sacer*,[1] dieses verzweifelten Uebels,[2] mit welchem sich häufig auch Geistesstörungen verbinden. Aber jene Krankheitserscheinungen der Dämonischen sind doch nicht rein epileptisch. Denn der Knabe ist auch taubstumm und der Herr heilt ihn mittelst Austreibung des „taubstummen Geistes" (Mr. 9,25) d. i. des zur Taubheit und Stummheit wie Ursache zur Wirkung sich verhaltenden Dämons. Die Frage, ob die Epilepsie an sich nach biblischer Vorstellung in jedem Falle eine dämonische sei, ist eher zu verneinen als zu bejahen. Die σεληνιαζόμενοι wenigstens werden Mt. 4,24 ausdrücklich von den δαιμονιζόμενοι unterschieden. Die sonst der Epilepsie und Mondsucht eigenthümlichen Kennzeichen begleiten bei jenem Knaben nur die Taubstummheit, in welcher der Herr, wie die Form seines Exorcismus zeigt („du sprachloser und tauber Geist, ich gebiete dir, fahre aus"), den Grundzug der Krankheit und den Sitz des Dämons erkennt. Man sieht daraus, dass auch schon die rein physischen Krankheiten, welche die Schrift als dämonische bezeichnet, ausserordentlicher Natur sind und sich mit den symptomatisch verwandten gewöhnlichen Krankheiten nicht decken. Es sind dämonische Gewalten, von welchen in diesen Fällen das Leibesleben ergriffen ist, wie daran offenbar wird, dass dessen Functionen in einer von gewöhnlichen Krankheitsursachen verschiedenen Weise gelähmt und zerrüttet sind. Die Krankheit ist eine dämonische, aber (wenn auch nicht ohne psychische Reflexe) eine rein physische.

Zur vollständigen Besessenheit wird die dämonische Krankheit erst wenn sie sich nicht blos in physischen, sondern zugleich in ausgesprochenen psychischen Erscheinungen kundgibt. Ein solches Beispiel eigentlich Besessener (δαιμονιζόμενοι, δαιμονισθέντες, δαιμόνιον ἔχοντες im engeren Sinne[3]) haben wir an den Dämonischen von Gadara. Wir gewahren

1) s. Winer RW. 2, 163.

2) Die Alten nahmen selbst Thier- und Menschenblut zu Hülfe, s. Th. Bartholinus, *De sanguine vetito* (1673) p. 8 ss. Blut Hingerichteter gilt dem Aberglauben noch heutigestags als Heilmittel.

3) Noch andere Benennungen Lc. 6, 18. Act. 5, 16. 8, 7. 10, 38. Die spätere kirchliche Benennung war ἐνεργούμενοι Guericke, KG. 1, 166 (Ausg. 8). Die Benennung „Besessene" kennt das N. T. nicht, aber bei Josephus *ant.* VI, 11, 2 heisst es von Saul: σοῦ τοῦ πονηροῦ πνεύματος καὶ τῶν δαιμονίων ἐγκαθεζομένων. Sonderbar, dass es in den Talmuden, welche gepfropft voll von Dämonologischem sind, für Besessenheit gar kein Wort gibt und auch die Vorstellung fehlt. Es wird gesagt, dass ein böser Geist auf einem ruhe oder einen ergreife, ihn ins Freie fortreisse u. dgl., aber

da folgende Symptome: sie brüllen fürchterlich Mr. 5, 5., zerreissen in unnatürlicher Stärke die Zwangsbande Mr. 5, 3 s., leiden keine Kleider Lc. 8, 27., wüthen heftig gegen sich selbst Mr. 5, 5., bleiben nicht daheim, sondern halten sich Tag und Nacht in Grabstätten und Bergen auf Mt. 8, 28. Mr. 5, 5., und überfallen wüthig die ihnen zu nahe kommen Mt. 8, 28 vgl. Act. 19, 16. Diese Symptome entsprechen dem was als natürliche Krankheit Tobsucht mit Unstetigkeit genannt wird.[1] Durch den Zug nach Gräbern und wüsten Orten (Lc. 8. 29 vgl. Mt. 12, 43) bekundet diese Unstetigkeit schon ihren dämonischen Charakter, aber das Krankheitsbild eines eigentlich Besessenen vollendet sich erst dadurch, dass der Dämon oder die Dämonen mit gänzlicher Verdrängung der Selbstmacht des Menschen entweder mittelbar, der menschlichen Organe sich bedienend, oder unmittelbar aus ihm sprechen.[2] So hören wir sie sprechen aus den gadarenischen Besessenen Mt. 8, 29. 31.; aus dem in der Synagoge zu Capernaum Lc. 4, 34., aus welchem der Dämon laut schreiend ausfährt Mr. 1, 26.; aus dem in Ephesus Act. 19, 15. So sprachen sie aus jenen Vielen, welche Jesus heilte, indem er als der Christus die Dämonen zu schweigen zwang Lc. 4, 41 (u. Parall. bei Mr.); so müssen sie auch aus Maria von Magdala gesprochen haben, da ihre Zahl angegeben wird Lc. 8, 2 vgl. 8, 30. Dass es Geister wären, die aus solchen Kranken sprachen, zeigte sich daran, dass das Ausgesprochene einen über den Erkenntnissgrad der damaligen Menschen hinausgehenden hellseherischen Einblick in Jesu Person und Werk verrieth, und dass es böse und unreine Geister wären, zeigte sich daran, dass sie nichts mit Jesu zu schaffen haben wollten und dass seine Nähe die Raserei des Besessenen steigerte, so dass dieser selbst vor

nicht dass er in einen eingehe und ihn besitze. Aehnlich, wie die beiden Gadarener, wird *j. Therumoth* 40 b der שֹׁטָה (Närrische) beschrieben, aber es wird nirgends von oder mit שֵׁד ein Eigenschaftswort gebildet, welches dem neutest. *δαιμονιζόμενος* entspräche — ein Beweis, wie mangelhaft die Talmude den Stand des Judenthums zur Zeit Christi abspiegeln. In den Sprachen des Christenthums und auch des Islam wurde „Besessenheit“ der übliche Ausdruck. Arabisch heisst der Besessene *mascûn, malbûs, m'amûr,* näml. *li-l-ǵinn* (von einem Genius d. i. Dämon). Die Kirchensprache unterschied *possessio* von *obsessio* als niedrigerem Grade.

1) s. Spielmann, Diagnostik der Geisteskrankheiten 1855 S. 42—45.

2) Auch die Aussagen des Kranken, dass er Teufel in sich beherberge, reichen noch nicht aus. Diese Aussagen können, wie ich selbst an einer Kranken zu beobachten Gelegenheit hatte, auf Wahnvorstellung beruhen. Die in der neuern Psychiatrie sogenannten Dämonomanen sind nicht alle auch Besessene, und jedenfalls sind die im N. T. geschilderten Besessenen mehr als von der Wahnvorstellung des Besessenseins beherrschte Melancholische. Man vgl. von den Schriften der Alten bes. Christ. Scriver, Das verlorene und wiedergefundene Schäflein 1672 u. ö. und von den Schriften der Neuern Blumhardts Vertheidigungsschrift gegen de Valenti 1850.

der mit dem Vollzuge der Heilung eintretenden Steigerung der Qual sich fürchtet (Mr. 5, 7 s.). In allen diesen Fällen heilte der Herr durch Exorcismus, einmal mittelst Fernwirkung Mr. 7, 30.[1] Die Dämonen der beiden gadarenischen Besessenen bitten Jesum, in welchem sie Gottes Sohn, ihren künftigen Richter, erkennen, in eine Schweineheerde fahren zu dürfen. Denn in Leibern sich bergend und an leiblichen Geschöpfen sich austobend finden die Dämonen eine Linderung des Zorngefühls, von welchem ihr rein geistiges Wesen ergriffen ist und durchtobt wird. Der Herr gewährt ihnen was sie erbitten, damit für die beiden Besessenen ihre Wunderrettung um so überzeugender werde. Die Schweine aber, von einer fremdartigen Macht sich ergriffen fühlend, stürzen sich ins Meer.[2]

Nachdem wir nun den Thatbestand dargelegt, liegt uns die Aufgabe ob, ihn uns, so weit es möglich ist, psychologisch klar zu machen. Wir gehen dabei von einem in den Mittelpunkt der Sache einführenden Aufsatze Dieringers aus,[3] desselben römisch-katholischen Theologen, welcher in seinem „System der göttlichen Thaten“ betitelten Werke (1841) die Zeugnisse der Alten über den Fortbestand der Gabe der Dämonenaustreibung und der andern Wundergaben in den ersten christlichen Jahrhunderten so belesen zusammengestellt hat. Die durch den Fall in der Sünde verstrickte Menschheit als solche — sagt er — befindet sich in einer inneren Wahlverwandtschaft mit den abgefallenen Geistern, welche sie dem

1) Wie ganz anders die jüdischen Exorcisten! Nach Jos. *bell.* VII, 6, 3 wuchs in dem Jerusalem im Norden umgebenden Thale *Βαάρας* eine gleichnamige feuerfarbige Pflanze, von der er Fabelhaftes erzählt: diese braucht den Dämonischen nur nahe gebracht zu werden, so treibt sie die Dämonen aus. Eleazar, den er selbst in Gegenwart Vespasians und seiner Söhne Proben seiner Macht über die Dämonen ablegen sah *antiq.* VIII, 2, 5., hielt dem Kranken einen Ring, in den eine von Salomo als Heilmittel angegebene Wurzel gefasst war, unter die Nase und zog ihm unter Beschwörung und Hersagen salomonischer Formeln den Dämon heraus. Um die Anwesenden von der Realität des Vorgangs zu überzeugen, stellte er einen Becher voll Wasser oder ein Fusswasserbecken dazu hin und gebot dem Dämon es umzustossen, um die Zuschauer dessen dass er den Menschen verlassen zu vergewissern. So wurde auch unter den Heiden die Beschwörungskunst *θυμιάμασι καὶ καταδέσμοις* ausgeübt, s. Justins *dial.* c. 85. Im Hinblick auf solchen Spuk und auf Act. 19, 13 ss. ist was der Herr Mt. 12, 27 den Pharisäern entgegenhält nur eine *argumentatio ad hominem:* wenn sie was ihre Exorcisten leisten göttlicher Macht zuschreiben, so kann es doch nicht dämonische Macht sein, durch welche er, Jesus, die Dämonen in solcher Ueberlegenheit und solchem Umfange bewältigt wie kein Anderer.

2) Es erröthe — sagt dazu Hieronymus — der Manichäer: wenn von derselben Natur und demselben Ursprunge die Seelen der Menschen und der Thiere sind, warum ertrinken wegen der Errettung eines oder zweier Menschen zweitausend Schweine?

3) Art. Besessenheit in Aschbachs Allgem. Kirchen-Lexikon.

verführerischen und quälenden Einflusse dieser blosstellt; wie weit aber dieser Einfluss bei dem einzelnen Menschen sich gestalte, hängt nicht allein von dessen sittlicher Selbstbethätigung ab, sondern überhaupt von der Art und Weise, in welcher sich der Einzelne nach dem unerforschlichen Rathschlusse der Vorsehung an dem gemeinsamen Wehe des ganzen Geschlechtes betheiligen soll; denn obgleich alle Krankheit eine Folge und Strafe der Sünde, so ist doch im Allgemeinen das persönliche Verschulden eines Menschen nicht zu messen nach dem Antheil, der ihm an den physischen Leiden und Bedrängnissen des Geschlechtes geworden ist (Joh. 9, 1—3 und B. Iob). Die Besessenheit ist ohnehin nur graduell verschieden von dem Einflusse, welchen die feindlichen Mächte mehr oder weniger auf jeden Menschen auszuüben streben, und hat ihre fürchterliche Seite nur in ihren augenfälligen Gestaltungen, indessen andere Wirkungsweisen der gefallenen Geister sich der äussern Wahrnehmung entziehen, dafür aber für die Seele der Zugänglichen um so verderblicher werden können: Judas war kein Besessener, und dennoch ist Satan in ihn gefahren und hat ihn zu schwärzerer That verleitet als je ein Dämonischer ausführen mag (Joh. 13, 27). Nachdem Dieringer hierauf die Vorstufen der Besessenheit besprochen: die Versuchungen und Reizungen (*tentationes*), die Nachstellungen (*insidiae*), die Umsessenheit (*circumsessio*) und die Belagerung (*obsessio*), sucht er den Unterschied der eigentlichen Besessenheit (*possessio*) von diesen vier Vorstufen festzustellen, und findet ihn darin, dass hier das bei der *obsessio* noch stattfindende Nebeneinander leiblich vermittelter Selbstbethätigung des Dämons einerseits und andererseits der menschlichen Seele aufgehoben ist, indem die dämonische Gewalt den Gebrauch der leiblichen Organe sich gänzlich zugeeignet oder denselben doch der Seele verkümmert hat, dergestalt dass diese wie gebunden erscheint, in der That aber nur auf ihre eigne Innerlichkeit angewiesen ist und dem verderblichen Einfluss des Bösen so lange fremd bleibt, als sie demselben nicht freiwillig sich anschliesst. Selten indessen ist diese Gebundenheit in dem Sinne eine totale, dass nicht auch zeitweilig die Seele als handelndes Princip in den Vordergrund träte, so dass die Zustände der Possession und Obsession häufig mit einander wechseln. Wie eine solche Zuständlichkeit sich gestalte, ist eins der schwersten Probleme. So viel ist gewiss, dass nie ein Dämon der menschlichen Seele substantiell inwohnen und diese zur blosen Werkzeuglichkeit machen oder anstatt der Seele das innere Lebensprincip des Leibes werden kann, denn durch jenes würde die Freiheit der Seele aufgehoben, durch dieses die lebendige Einigung der beiden Naturen des Menschen zerrissen. Und dennoch ist dieser Einfluss des Dämons nicht rein virtuell zu denken, was einestheils der unzweideu-

tigen Schriftsprache, anderentheils der Natur der Sache selbst entgegen wäre. Am richtigsten wird daher wohl mit J. von Görres gesagt, „dass während die Seele von innen heraus allen ihren Vermögen sich unterstellt, der Dämon von aussen herein sich ihnen zu unterstellen müht, und, wenn es mit diesem Eindringen ihm bis zu einem gewissen Punkte gelungen, das Besessensein eintritt.“ In der wirklichen Possession findet daher eine durch äusseres Andringen vermittelte Beherrschung der Vermögen und Domäne der Seele statt, weshalb der besitzergreifenden Dämonen auch mehrere sein können. Die natürliche Vorbedingung kann in einer verschuldeten oder unverschuldeten somatischen, psychischen und moralischen Prädisposition gegeben sein.

So verhält es sich wirklich. Nichtsdestoweniger können wir darin nicht beistimmen, dass in der Besessenheit diejenige dämonische Einwirkung auf den Menschen gipfele, welche zuunterst mit dämonischen Versuchungen und Reizungen beginne; zwischen solchen ethischen Einwirkungen und der Besessenheit besteht nicht blos ein gradueller, sondern ein spezifischer Unterschied,[1] wie daraus hervorgeht, dass der Herr auf die Dämonischen nicht als Verführte und vorzugsweise Bösegewordene sittlich einwirkt, sondern sie nur als sonderlich Kranke ansieht, die vor allem durch Lösung des Bannes der sie beschwert zu heilen sind.[2] In drei Punkten aber hat die Erörterung unsern ganzen Beifall. Erstens: sie geht mit Recht von der Voraussetzung aus, dass die Seele keine schlechthin einfache Monas ist, sondern ein einheitlicher Inbegriff mannigfaltiger Kräfte. Zweitens: sie behauptet mit Recht einen wirklichen Einbruch der dämonischen Gewalt in den Bereich dieser Kräfte. Es ist zu wenig, wenn ältere Dogmatiker in der sogenannten leiblichen Besitzung die Seele nur sympathisch afficirt werden lassen.[3] Die dämonische Gewalt nimmt in der leiblichen Besitzung nicht minder als in der sogenannten geistlichen die Seele und sogar den Geist in Haft, jedoch mit dem Unterschiede, dass in der geistlichen Besitzung der Wille des Menschen vom bösen Geiste knechtisch getrieben wird, ohne dass er actuell frei und also zurechnungsfähig zu sein aufhört,[4] wogegen in der leiblichen Besitzung alles Bewegen und Thun des Menschen die unfreiwillige Folge eines zauberhaften Zwanges ist. Drittens: es ist richtig, dass die dämonische Vergewaltigung ihren

1) So ganz richtig v. Rudloff, Lehre vom Menschen S. 274.

2) s. A. Zeller, Art. Irre in Ersch u. Grubers Allg. Encyklopädie.

3) Quenstedt, *Systema* 1, 650.

4) Darum sagt Gerhard in seiner *Isagoge:* Fürchterlicher ist die *obsessio corporalis,* weil sie in die Sinne fällt, schlimmer aber und gefährlicher die *obsessio spiritualis.*

Weg von aussen nach innen nimmt und zwar durch die Leiblichkeit hindurch. Dass der Satan die Freithätigkeit des Menschen durch unmittelbare Wirkung auf den Geist desselben binde, ist unmöglich. Ermöglicht wird solche dämonische Bindung erst dadurch, dass der Mensch als geistleibliches Wesen in leibliche Zustände gerathen kann, welche Verwirrung, Schwächung und Lähmung seiner Seelen- und Geisteskräfte zur Folge haben.

Der spezifische Charakter der Besessenheit besteht demgemäss darin dass Dämonen sich zwischen die Leiblichkeit, näher den Nervenleib, und die Seele des Menschen eindrängen und Seele sammt Geist gewaltsam binden, die Leibesorgane aber zum Mittel ihrer eignen für den Menschen qualvollen Selbstbethätigung machen. Besessenheit ist — wie Eschenmeyer[1] auf Grund eigner Beobachtungen definirt — diejenige Wirkung der Unnatur, in welcher ein oder mehrere unreine Geister durch irgend eine Vermittelung in einen Menschenleib eindringen, sich der Sinnen-, Bewegungs- und Sprachwerkzeuge bemächtigen, die Macht der Seele auf dieselbe sistiren und in kürzeren oder längeren Paroxysmen sich in fremden Tönen, Geberden und Bewegungen, meistens spöttischer, ruchloser und gewaltsamer Art, vernehmen lassen. Ebenso fasst auch Ebrard[2] die Besessenheit als Bindung und Alterirung des somatisch-psychischen Lebens durch einen fremden von aussen her kommenden Einfluss: „Die Seele befindet sich nicht mehr in Besitz ihres Leibes; ein fremdes Etwas hat sich zwischen sie und ihren Leib gedrängt und wirkt störend und hemmend auf die leiblichen Organe des seelischen Lebens ein.“ Und in Uebereinstimmung mit Ebrard erklärt v. Rudloff,[3] das in Ausg. 1 dieses unseres Systems Ausgesprochene bestreitend: „Nicht die Seele des Menschen ist dasjenige, was besessen wird, sondern ganz allein dessen leiblicher Organismus; für die Seele ist es eine blose *obsessio*, nicht eine *possessio*. Auch nicht Werkzeug des Dämons ist die Seele der Besessenen, sie ist bei dessen Treiben mit ihrer Selbstthätigkeit ganz unbetheiligt, sie ist bei dem was der Dämon mittelst der leiblichen Organe des Besessenen redet oder thut nicht im mindesten aktiv.“

Die Ansicht, dass der Dämon sich substantiell in der Seele des Besessenen festgesetzt habe, ist, wie ich jetzt einsehe, aufzugeben, denn dass ein geschöpfliches Geistwesen sich substantiell in Geist und Seele des Menschen versetzen könne, streitet mit der vom Schöpfer gezogenen Umschränkung alles geschöpflichen Selbstlebens und mit der allein dem Schö-

1) Geschichte Besessener neuerer Zeit S. 136.
2) Art. Dämonische in Herzogs Real-Encyklopädie.
3) Lehre vom Menschen S. 274 — 277.

pfer zukommenden Macht, alles Geschaffene und auch die Geister (ohne dass das Wesen dieser zersetzt wird und sein selbst zu sein aufhört) substantiell zu durchwohnen und zu durchwalten.[1] Die Stätte der Besitzung ist die menschliche Leiblichkeit. In dieser, und zwar da wo die Seele mittelst des Nervensystems auf sie einwirkt und Rückwirkungen von ihr erfährt, setzt der Dämon sich fest, übt aber von hier aus eine auf Seele und Geist sich erstreckende vergewaltigende Wirkung: auf die Seele schon insofern als er die Leiblichkeit z. B. die Sprachwerkzeuge zum Mittel seiner Selbstbethätigung macht, und ebendamit die Seele aus ihrem Machtverhältniss zu dem von ihr belebten Leibe verdrängt; auf den Geist inwiefern er den Willen bis zur Potenz herabdrückt und ihn in nicht zu sprengende Fesseln legt. Er afficirt also das Wesen des Menschen bis auf den Grund. Bis zu dem Willen und also bis zur Wurzel der Seele und des Geistes dringt seine Wirkung. Er bindet in zauberhafter Weise den Willen und macht ihn sich dienstbar, und macht so den ganzen Menschen unselbstständig und sein selbst nicht mehr mächtig. Nicht als ob er sich zum innewirkenden Princip des menschlichen Geistes und diesen zu seinem Werkzeug machte, aber von der Grenze aus, wo Leibesleben und Seelenleben zusammenhängen, äussert er auf die Kräfte der Seele, besonders die Einbildungskraft, seine andringende Wirkung[2] und versetzt von da aus den Geist wie in Belagerungsstand, so dass er bei aller Anstrengung widerstandsunfähig wird. Die Macht der Freiheit kann in Lichtblicken den finstern Bann durchbrechen, denn die Freiheit ist in ihrer Bethätigung gebunden, ohne in ihrem Wesen vernichtet zu sein. Aber im Allgemeinen ist über Geist und Seele und Leib in allen ihren Kräften von jenem äussersten Hintergrunde, dem Willen des Geistes, aus der dämonische Bann mit seiner Bindung der Freithätigkeit, seiner Verfinsterung des Bewusstseins, seiner Verkehrung und Verwirrung hingelagert.

Nichts macht den Zustand der dämonischen Besessenheit so deutlich, wie der magnetische Rapport in künstlich hervorgebrachten magnetischen Zuständen. Der Magnetisirte erscheint da als das schlechthin willenlose Werkzeug des Magnetiseurs und der Inhalt des Bewusstseins des Magne-

1) Augustin *de spir. et anima* c. 26 vgl. *de eccles. dogm.* c. 83 hat Recht: *illabi menti illi soli possibile est qui creavit, qui naturâ subsistens incorporeus capabilis est suae facturae.*

2) *Diabolus,* sagt Gisbert Voet (bei Ebrard a. a. O. S. 253), *non illabitur in mentem aut voluntatem, nec intra eas operatur, ut physica actione faciat eas quidquam intelligere aut velle, sed in phantasiam et in reliquas facultates sensitivas aliquid potest.* Und Burmann: *In animam quamquam immediate illabi eamque intime affari et quibuscunque velit formis ac ideis implere non possit, phantasiae tamen ope ac per externos sensus valide eam quatere ac multis modis tentare potest.*

tiseurs spiegelt sich im Bewusstsein des Magnetisirten, so dass die Individualität des Einen wie untergegangen ist in der des Andern. Kneife den Patienten, er fühlt es nicht; kneife den Operator, der Patient fühlt es, als wäre er gekniffen worden und klagt über Verletzung des betreffenden Theils. Gib dem Patienten Rhabarber in den Mund, er hat keinen Geschmack davon; gib dem Operator Rhabarber in den Mund, und der Patient schmeckt und nennt diesen Stoff, indem er sich einbildet, er habe ihn selbst im Munde. Auf die Beine gebracht, steht er wie festgenagelt, setzt sich aber, den Bewegungen der Hände des Magetiseurs folgend, in sichtlich unfreiwillige unheimliche Bewegung. Diese sympathische Einheit des Willens steigert sich bis zur sympathischen Einheit des Bewusstseins. Der Patient versteht selbst die unausgesprochenen Gedanken des Operators und geht auf sie ein, oder er redet als aus sich selbst, so aber dass es die auf ihn übergetragene Denkweise und Gedanken des Operators sind, die er reproducirt. Was sich uns hier darstellt, ist Berauschung, Bindung, Besitzung einer Psyche durch die andere, begleitet von einer aussernatürlichen Steigerung der Kräfte unter eingreifender Mitwirkung böser oder auch guter Einflüsse der Geisterwelt. Aus dieser dynamischen Besitzung einer Menschenseele durch die andere können wir uns eine Vorstellung von der substantiellen Besitzung einer Menschenseele durch einen Dämon bilden. In jenem Falle ist die Besitzung nur dynamisch, weil die Menschenseele an ihren Leib gebunden ist; in diesem Falle ist sie substantiell, obwohl illocal, weil der Dämon kraft seines rein geistigen Wesens in den Wesensbestand des Menschen eindringen kann, ohne dessen lebendige Einheit zu zerklüften. In beiden Fällen aber sind die Kräfte der Seele bis auf die geistigen Wurzeln des Innenlebens unter den unnatürlichen Zwang einer fremden Macht gerathen und zu unfreiwilligen Formen eines aufgedrungenen Inhalts geworden.[1]

1) s. Fr. Fischer, Der Somnambulismus 1839; Ge. Barth, Der Lebensmagnetismus, seine Erscheinungen und seine Praxis 1852, und das aus dem Englischen übersetzte Werk Joseph W. Haddock's: Somnolismus und Psycheismus 1852. Ohne zu verkennen, dass auch in den spontanen Somnambulismus unfreie Abhängigkeit und phantastische Täuschung ihre finstern Schatten werfen (s. §. 17), haben wir absichtlich oben nur vom operativ hervorgebrachten gesprochen. Dass dieser ein Gewerbe des gewissenlosesten Charlatanismus geworden ist, hat unlängst Mabru in seinem Werke *Les magnétiseurs jugés par eux-mêmes* 1860 aufgedeckt, welcher nach dem Beispiele Burdins der Somnambule, die sich als *véritablement lucide* ausweise, einen Preis von 3000 Francs aussetzt. Im Hinblick auf dieses Werk müssten wir bedauern, magnetische Erscheinungen nicht lieber ganz unberücksichtigt gelassen zu haben, aber diese Eine Autorität ist noch nicht schwer genug, um die andern, denen wir folgen, aufzuwiegen.

Wir haben uns in Kennzeichnung der eigentlichen Besessenheit auf das N. T. beschränken müssen, denn das A. T. hat für diesen dämonischen Zustand weder Namen noch Beispiele. Es redet von Krankheit und Gerichten des Todes, welche vermittelt durch den Satan und Engel des Verderbens über die Menschen kommen, aber solchen dämonisch Kranken, wie Jesus in Gadara und anderwärts heilt, begegnen wir nirgends. Wenn Josephus *ant.* VI, 8, 2 von Saul nach dem amalekitischen Kriege sagt, dass ihn *πάθη τινα καὶ δαιμόνια, πνιγμοὺς αὐτῷ καὶ στραγγάλας ἐπιφέροντα* befallen hätten, und wenn er *ant.* VI, 11, 2 Jonathan zu seinem Vater sagen lässt, dass David ihm *τοῦ πονηροῦ πνεύματος καὶ τῶν δαιμονίων ἐγκαθεζομένων* diese ausgetrieben und Seelenfrieden verschafft habe: so trägt er hier, wie anderwärts, Anschauungs- und Ausdrucksweise seiner Zeit in das alttest. Alterthum zurück, denn die alttest. Geschichtschreibung selbst bezeichnet die von Zeit zu Zeit in Raserei übergehende Melancholie Sauls durchweg als unmittelbare Gotteswirkung. Diese Gotteswirkung wird sowohl an sich als ihrer Folge nach ganz ebenso bezeichnet, wie die welche Saul in Gibea erfuhr, vgl. 1 S. 18, 10 mit 10, 10; es ist beidemal Gottes Geist, der ihn plötzlich und gewaltsam überkommt (צָלַח) und die Folge ist beidemal ein ausser sich gerathenes, über das Natürliche und Gewöhnliche hinausgerücktes Reden und Gebahren (הִתְנַבֵּא). Aber das eine Mal ist es der Geist Gottes רוּחַ יְהוָה, der über ihn kommt, das andere Mal ein böser Geist von Gott רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה 1 S. 16, 15 oder רוּחַ יְהוָה רָעָה 1 S. 19, 9 — eine Benennung, die wir nicht über unsere Lippen zu bringen wagen würden, wenn die Schrift sich ihrer nicht so gerade heraus bediente. Das eine Mal ist es der Geist Gottes, der zu Gottes heiligem Wesen gehört und diesem Licht- und Liebeswesen gemäss wirkt, das andere Mal eine Geisteswirkung Gottes, welche die finstren und feurigen Mächte göttlichen Zorns, die Saul durch seine Sünde erregt hatte, in ihm wirksam macht. Die Schrift gedenkt da überall keiner dämonischen Vermittelung, und man wird sich diese auch nicht hinzuzudenken brauchen, da der Satz, dass alle Geisteskrankheiten dämonisch seien, weder schrift- noch erfahrungsgemäss ist.

Sollen wir nun etwa sagen, dass die dämonische Krankheitsform eigentlicher Besessenheit nur zufällig in der h. Schrift A. T. nicht erwähnt wird? Unmöglich, die Thora und überhaupt das A. T. macht einerseits (wie wir im folgenden Paragraphen sehen werden) alle Arten des Zaubers, andererseits alle Gestalten gottverhängter Krankheit so geflissentlich namhaft, dass an einen solchen Zufall nicht zu denken ist. Oder sollen wir sagen, dass die Besessenheit auch unter dem alttest. Israel vorgekommen sein mag, aber nicht erkannt wurde, weil der satanische Hintergrund des

Bösen und des Uebels für die Erkenntniss damals noch verhüllt war? Auch dieser Erklärungsgrund hält nicht Stich, so wahr es auch ist, dass die Erkenntniss des Reichs der Finsterniss im A. T. nur allmählig tagt und erst durch den entscheidenden Kampf Christi zur vollen Klarheit gelangt. Denn dass es menschliche Leiden gebe, deren Mittelursache der Satan ist, wird von dem Dichter des B. Iob in der salomonischen Zeit in solcher Weise vorausgesetzt, dass man es für eine seinem Volke längst geläufige Anschauung halten muss,[1] und überdiess ist die Besessenheit eine Krankheit, die ihren dämonischen Charakter so sinnfällig zur Schau trägt, dass sie, zumal von jener im Volke Israel heimischen Anschauung aus, nicht verkannt werden konnte. Die einzige richtige Erklärung liegt darin, dass es wie klimatische Krankheitscharaktere,[2] so auch zeitgeschichtliche, und wie landeseigenthümliche Krankheiten, so auch zeiteigenthümliche gibt. Dies gilt besonders von den Geisteskrankheiten. Dass der Wahnsinn sich je nach der Farbe des Volkscharakters, dem Stande der Bildung und den Verhältnissen des Zeitalters verschieden gestaltet, ist eine in der Psychiatrie anerkannte und allbekannte Thatsache, aus der wir aber keineswegs die Folgerung ziehen, dass auch die Besessenheit, ohne objective Wirklichkeit, nur auf Wahnvorstellungen beruhe, welche, begünstigt durch die damalige Zerrissenheit des geistigen Lebens, den Mangel an innerer Kräftigkeit, den Zug nach falscher Passivität, nur der Reflex des damals herrschenden Aberglaubens gewesen seien.[3] Nein, die Art und Weise, wie der Satan seine Herrschaft über die Menschheit geltend macht, ist wirklich nach Zeiten und Umständen verschieden. Im A. T. war es der Götzendienst, der auch da schon seinem wahren Wesen nach als Verehrung der Dämonen (שֵׁדִים LXX *δαιμόνια*) gilt, nebst den mancherlei damit verbundenen Arten von Zauberei, Manie und Mantik, wodurch der Satan ganze Völker und auch das von Jehova abtrünnige vorexilische Israel in Unterwürfigkeit hielt. Bei dieser seiner Herrschaft über ganze grosse Massen brauchte er seine Macht nicht so, wie es in der eigentlichen Besitzung geschieht, an Einzelnen zu erweisen. Als aber das heilsame Strafleiden des Exils dem Götterdienst in Israel auf immer den Todesstoss versetzt hatte, da nahm die geistige und geistleibliche Verderbensmacht des Reichs der Finterniss eine andere Gestalt an, und es begannen neben anderem jene sporadischen Erscheinungen leibhaftiger oder besser geistleiblicher Be-

1) Hofmann, Schriftbeweis 1, 433 ss.

2) Dass die geographische Breite der Lage nicht nur verschiedene Krankheiten begünstigt, sondern auch jeder Krankheit eine vorherrschende Form gibt, ist eine bekannte Sache.

3) So selbst Neander, KG. 1, 25.

sitzung, welche in der Zeit Jesu Christi an Intensität und Zahl so schauererregend angewachsen waren, weil das Reich der Finsterniss alle Kräfte aufbot, um seinem in die Geschichte eingetretenen Ueberwinder die Spitze zu bieten und ihm die zu erlösenden Menschen streitig zu machen. Es war dies aber Gottes Fügung: das in und mit Christo kommende Reich Gottes sollte sich durch sichtliche Dämonenüberwindung unverkennbar machen (Lc. 11, 20).

Jedoch hatte jene Ueberhandnahme dämonischer Krankheiten und insbesondere der Besessenheit allerdings auch einen tiefen psychologischen Grund in dem Aberglauben der damaligen Zeit, vermöge dessen sie sich mit allen Arten der Zauberei befasste (Act. 8, 9 ss. 13, 6 ss. 19, 19). Der Aberglaube ist eben nicht ein rein subjectiver unschuldiger Wahn und auch nicht eine bei wahrhaft wissenschaftlicher Beleuchtung in ein reines Nichts sich auflösende Verirrung.[1] Er öffnet die Menschenseele ebenso dämonischen Einflüssen, wie der Glaube göttlichen. Und die Zauberei ist kein nichtiges unschuldiges Gaukelspiel und mehr als ein verständiger Bildung sich entschleiernder hohler Trug, sie ist in ihrer oft genug unleugbaren Wirklichkeit das furchtbare Gegentheil des heiligen Wunders, welches aus Gott geschöpfte Kräfte in Bewegung setzt.

Der Aberglaube und die Zauberei.

§. 17.

Wer eine überirdische Geisterwelt glaubt, die in das Irdische hereinragt, der ist deshalb noch nicht abergläubig, obschon er von denen die sich aufgeklärt dünken dafür gehalten wird; er glaubt ja was die Schrift bezeugt, die Vernunft mit sich vereinbar findet und die Erfahrung bestätigt. Wer aber in Betreff übersinnlicher und des geheimen Hintergrunds sinnlicher Dinge Meinungen oder Begebnisse für wahr hält und Eindruck auf sich machen lässt, deren Wahrheit weder die Gewähr unzweifelhaft glaubwürdiger Ueberlieferung noch die Gewähr innerer Ueberzeugungskraft für sich hat, der heisst mit Recht abergläubig und, falls er mit Vorliebe solchem Geheimnisskrame (περίεργα Act. 19, 19) nachhängt und darauf ausgeht, abergläubisch. Es ist also dem Aberglauben wesentlich, dass das Object, welches er glaubt, entweder gar nicht oder doch nicht so wie er es glaubt vorhanden ist, wogegen der Glaube, auf äussere und innere Gründe gestützt, Reales, obwohl Unsichtbares zu seinem Gegenstande und Inhalte hat. Der Aberglaube ist aber ungeachtet der Unwesenhaftigkeit

1) Es ist also oberflächlich, wenn Richard Mead, den wir beispielsweise nennen, in seiner *Medica Sacra* (1749) die *Daemoniaci* nur als *insani et epileptici* ansieht.

seines Objects eine weder subjectiv gleichgültige noch objectiv beziehungslose Geistes- und Seelenrichtung. Nicht subjectiv gleichgültig: denn die Hingabe des Menschen an das Unwahre oder entstellte Wahre ist immer eine gefahrvolle Selbstverkehrung, welche ihn zuletzt ganz prüfungsunfähig für Wahres und Unwahres und ganz erkenntnissunfähig für das Wahre macht. Nicht objectiv beziehungslos: denn indem der Abergläubische einerseits sich mit seinem Denken und Imaginiren in die Nachtseite der Natur und in die unsichtbare Welt versenkt, welche die Rückseite der sichtbaren ist, andererseits sich von da aus gern und geflissentlich afficiren lässt, tritt er zu ihr in ein Wechselverhältniss, welches den bösen Geistern Anknüpfungspunkte genug bietet, um ihn in immer ärgere Täuschung zu verstricken und sich seiner als eines dienstbaren Werkzeugs zu bedienen. Im ersteren Falle wird sein Geist von gesunder und heilsamer Wahrheitserkenntniss immer weiter auf Irrwege abgeführt, auf denen er, bestärkt durch allerlei illusorische wundersame Erfahrungen, sich immer weiter verliert; im letzteren Falle verflicht er sich thatsächlich mit dämonischen Mächten. Es ist dies das grosse weite Gebiet der Zauberei, welche von den Alten sehr richtig neben dem Götzendienst als Species der *superstitio* behandelt wird. Auf der untersten Stufe (*φαρμακεία* Gal. 5, 20) bedient man sich, um gewisse Wirkungen zu erzielen, solcher Geheimmittel, deren Wirksamkeit schlechterdings jenseit alles natürlichen und erkennbaren Folgenzusammenhangs liegt; man ist sich einer dämonischen Mitwirkung nicht bewusst, ja man glaubt wohl gar als Werkzeug Gottes zu handeln, indem man göttliche oder andere heilige Namen dabei anruft, so jedoch dass man die Wirkung nicht von der auf das Gebet des Glaubens gelegten Verheissung und von Kräften, mittelst Gebets aus Gott geschöpft, sondern von den überlieferten unfehlbar wirksamen Formeln und Ceremonien erwartet. Die scheinbar unschuldigste Form dieser untersten Staffel der Zauberei ist die Tagewählerei d. i. die abergläubische Meinung, dass gewisse Verrichtungen, wenn sie an gewissen Tagen mit Beobachtung gewisser Regeln geschehen, unfehlbar einen bestimmten guten Erfolg haben und vor schlimmen Zufällen bewahren. Mittel und Zweck stehen hier in keinem Verhältniss, man überlässt sich also blindlings einer widernatürlichen Causalität oder einem äffenden Truge. Auf einer höheren Stufe ist man sich dessen bewusst, dass es höhere geistige Wesen sind, in deren Kraft man redet oder handelt; man hält sie aber für gute engelische Mächte und ist also zu seinem eignen und Anderer Schaden, denen man zu nützen gedenkt, ein Getäuschter. Dahin gehört grösstentheils die heidnische Magie als Pseudotheurgie[1] und die von der israelitischen Prophetie

1) Sie hiess in der römischen Kaiserzeit *ars mathematica*.

wesentlich verschiedene heidnische Mantik (Num. 23, 23); dahin die jüdische praktische Kabbala (קבלה מעשית); die geisterseherische häretische Gnosis (Col. 2, 18 s.), vor welcher die Pastoralbriefe als einer falschnamigen warnen; dahin die sogenannte göttliche Magie (*magia theurgica*) mit ihren nach Adam, Abel, Henoch, Abraham, Salomo u. A. benannten Geheimbüchern; dahin auch das besonders in Paris und London heimische moderne magnetische Orakelthum und die magnetische Nekromantik, nur eine neue Form des alten durch Gesetz (Deut. 18, 11) und Prophetie (Jes. 8, 19 s.) verurtheilten gottesverächterischen Unfugs. Auf der höchsten Stufe ist man wissentlich und willentlich mit bösen Geistern im Bunde, sei es dass man, ohne damit von Gott abfallen zu wollen, sich ihnen gegen blendende Hülfleistungen und glänzende Auszeichnungen dahingegeben, oder dass man, von Feindschaft gegen Gott getrieben, sich auf die Seite des Satans und der unter ihm befassten Gewalten des Reichs der Finsterniss[1] geschlagen hat. Auf den beiden ersten Stufen ist das Merkmal der bösen Absicht der Zauberei durchaus nicht wesentlich,[2] auf dieser dritten und höchsten aber ist sie vereinte menschlich-dämonische Wirksamkeit zu bösen Zwecken.

Alle diese Arten von Zauberei werden in der Schrift mit Anerkennung ihres objectiven finstern Hintergrundes[3] streng verboten und verworfen Dt. 18, 10—12. Jer. 27, 9. 2 Chron. 33, 6. Mi. 5, 11. Gal. 5, 20. Die Kirche hat von Anfang dagegen ihre ernst warnende Stimme erhoben.[4]

1) *Diabolus* — sagt der Verf. der *Quaestiones V. et N. Test.* — *non speciale nomen est, sed commune; operis enim nomen est, non naturae.*

2) Dies gegen Aberle, welcher in seinem scharfblickenden Art. Zauberei im Wetzer-Welteschen Kirchen-Lexikon dies für ein Wesensmerkmal aller Zauberwirkung erklärt, dass sie aus bösem Willen hervorgeht. Mit Recht hat Chr. A. Crusius dieses Merkmal in die Definition nicht aufgenommen. Er definirt: *Magia est genus superstitionis, ubi adhibitis formulis certis et ritibus per se ad effectum non aptis vel saltem non sufficientibus, ope potentiae, quae superat humanam, quaeque suas operationes his conditionibus adstringit, certi effectus vel praestantur vel tentantur.*

3) Beweis: die ägyptischen Zauberer zu Mose's Zeit, deren Zauberwerke als solche, nicht als Taschenspielerkünste berichtet werden Ex. 7, 11 s. 8, 3; Bileam, dessen Zauberfluch als eine Macht gilt, von der Jehova Israel erlöst hat Jos. 24, 10; die Zauberin von Endor, die wirklich den Geist Samuels aus seiner Ruhe aufstört 1 S. 28, 15. Und es gibt nach der Schrift satanische Wunder, die in der Zeit des Endes Viele verführen werden 2 Thes. 2, 9. Apok. 13, 13—15. 19, 20. 16, 14. Es ist also falsch, wenn Aberle behauptet, dass aus der h. Schrift die objective Realität der Zauberwirkung nicht erwiesen werden könne.

4) Unter die Lehrer, deren Schriften voll der abschreckendsten Warnungen dieser Art sind, gehört vor allem Augustin, der vor seiner Bekehrung einen tiefen Blick in diesen Abgrund gethan hatte. So sagt er z. B. in Betreff der Tagewählerei *sermo*

Dennoch gehen sie noch alle, von den sympathetischen Curen, der Tagewählerei, der Kartenlegerei an bis zur Todtenbeschwörung und noch weiter bis zu förmlichen Pakten mit bösen Geistern und förmlicher, gewöhnlich in Verzweiflung endender Verschreibung an den Satan, heutigen Tages in Schwange. Diese Arten des Aberglaubens und der Zauberei einzeln darzustellen ist nicht Aufgabe der Psychologie, sondern des dämonologischen Theils der Dogmatik, davor zu warnen Aufgabe der Ethik. Die Psychologie aber, indem sie, wie wir in diesem Abschnitt thun, den natürlichen Bestand des Menschen darlegt, kann nicht umhin, auf das dämonische Gebiet aufmerksam zu machen, von welchem der natürliche Bestand des Menschen nach allen Seiten hin, wie die Erde von der Atmosphäre oder nach einem talmudischen Bilde wie der Weinstock von dem Erdhaufen, rings umschlossen ist, und von wo dem Menschen um so grössere Gefahren drohen, je wahlverwandter und zugänglicher er ohnehin infolge des Sündenfalls diesen Gewalten der Finsterniss geworden ist.

Wir kommen hier noch einmal auf den schon mehrmals erwähnten Somnambulismus zurück. Was wir von den Besessenen der Evangelien sagten, gilt auch von diesem: das Alterthum hat nichts mit dieser Erscheinung sich Deckendes aufzuweisen. Der wache Verkehr mit der Aussenwelt auf einem andern als dem gewöhnlichen sinnlichen Wege, der Rapport, die Erinnerungslosigkeit der Erwachten und das Aufwachen der Erinnerung sofort mit dem Wiedereintritt in gleichen Zustand — das sind vier Merkmale, welche an keiner analogen Erscheinung des Alterthums sich so beisammen finden.[1] Die meisten Ekstatischen unterscheiden sich von den

de temp. 215: *Quia audivimus, quod aliquos viros aut mulieres ita diabolus circumveniat, ut quinta feria nec viri opera faciant nec mulieres lanificium, coram Deo et sanctis Angelis ejus contestamur, quia, quicunque hoc observare voluerint, nisi per prolixam et duram poenitentiam tale sacrilegium emendaverint, ubi arsurus est diabolus, ibi et ipsi damnandi sunt.* Und *serm.* 241: *Ego me apud Deum absolvo, dum iterum atque iterum admoneo pariter et contestor, ut nullus ex vobis carragos vel divinos sortilegos requirat nec de qualibet eos aut causa aut infirmitate interroget.* Und *tract. XIII in Jo.: Contra mirabiliarios, ut ita dicam, istos cautum me fecit Deus meus, dicens: In novissimis temporibus exsurgent pseudoprophetae ... Ergo cautos nos fecit sponsus, qui et miraculis decipi non debemus.* So redete die Kirche, während gleichzeitig die Synagoge, wie die Talmude zeigen, in das Netz des Aberglaubens und der Zauberei immer fester verstrickt ward.

1) Vergeblich haben Ennemoser (Gesch. des thier. Magnetismus), Passavant, J. A. G. Meyer (Natur-Analogien 1839), Steinbeck (Der Dichter ein Seher 1836), Choulant (Vorlesung über den animal. Magn. 1840), Mayo (Wahrheiten im Volksaberglauben 1854) u. A. gleichähnliche Beispiele des Alterthums aufzubringen gesucht. Wenn Aberle (Art. Verzückung im Wetzer-Welteschen KL.) sagt, dass der Somnambulismus längst bekannt sei und dass Augustin mehrere Fälle berichte, so

Somnambulen schon dadurch, dass die Ekstase ohne dazwischen kommenden Schlaf als unmittelbare Folge der Convulsionen eintritt. Die Ekstatische Tertullians aber, deren wir oben §. 13 gedachten, unterscheidet sich, auch abgesehen davon dass sie nicht im Schlafzustande schaute, von einer Somnambule durch die ihr nach der Ekstase verbleibende Erinnerung an das Geschaute. Und die Magd in Philippi (Act. 16, 16—18) läuft am hellen Tage den Aposteln nach, während der somnambule Zustand immer, auch wenn Schlafwandeln sich damit verbindet, ein Schlafzustand ist. Auch unterscheidet der Somnambule sich selber deutlich von den Geistern, mit denen er verkehrt, während jene Magd nicht selbst redet, sondern aus ihr, ihrer Sprachorgane sich bedienend, ein *πνεῦμα πύθωνος*, welches der Apostel austreibt. Auch da wo die alte Magie Zustände des Hellsehens hervorrief, geschah es durch andere Mittel als die Irradiation magnetischer Kraft, und die Wirkung war eine dem Somnambulismus zwar ähnliche, aber doch sich nicht damit deckende.[1]

Da die Schrift keiner eigentlichen Somnambulen gedenkt, so möchte der Somnambulismus ganz ausserhalb des Bereichs der biblischen Psychologie zu liegen scheinen; aber er gehört doch auch in ihren Bereich, da wir, wenn irgend woher, gerade von der biblischen Psychologie ein wohlbegründetes Urtheil darüber zu erwarten haben. Um dieses zu gewinnen, muss man den spontanen Somnambulismus (Idiosomnambulismus) und den durch magnetische Behandlung hervorgebrachten unterscheiden, wobei zu bemerken, dass der letztere nicht in allen, sondern nur in seltenen Fällen magnetischer Behandlung als Gipfel der übrigen symptomatischen Zustände eintritt. Es ist aber immer die Grenze des Diesseits und Jenseits, auf welcher der Somnambule sich befindet, das eine Mal nach Gottes unmittelbarer Fügung, das andere Mal unter menschlicher Vermittelung dorthin versetzt. Der wahre religiös-sittliche Grund seines auf sich selbst zurückgezogenen und darum mächtig potenzirten Innern, welcher sich im Wachzustande nicht zu offenbaren vermag, wird offenbar. Und es sind wirklich Gottes- und Geisterwirkungen, welche auf den Hellsehenden ausgehen und in seinem nach dem Jenseits zu erschlossenen Innern sich abspiegeln.[2] Insofern liegt in dieser Erscheinung eine Beschämung des ma-

ist das eine irreleitende Behauptung. Die von Augustin im *l. XII. de Genesi ad literam* erwähnten Energumenen sind, näher besehen, von Somnambulen sehr verschieden.

1) So versetzt z. B. die magische Praxis der orientalischen *mustantikûn* (*incantatores*) Knaben, um hellzusehen und zu wahrsagen, in einen betäubten Zustand, aber durch Zaubertränke u. dgl. Die Sache kommt noch vor und ist verbürgt, s. darüber Fleischer in dem Handschriften-Catal. der Leipziger Stadtbibl. S. 505.

2) Beides recht deutlich an „Selma, die jüdische Seherin“ (1838). Die von oben kommenden Lichtblicke und Züge des Vaters zum Sohne sind hier unverkenn-

terialistischen Unglaubens, und da überall den sogenannten religiösen Somnambulen das verschiedene jenseitige Geschick der Frommen und Gottlosen in einer der göttlichen Heiligkeit entsprechenden Weise sich darstellt, so liegt darin ein gellender Ruf zur Busse. Auch ist nicht zu läugnen, dass die Aussagen aller Somnambulen in gewissen visionären Thatsachen zusammentreffen, welche, mit der Schrift zusammengehalten, das Zeugniss dieser bestätigen oder als erfahrungsmässige thatsächliche Erläuterung desselben gelten können. Abgesehen von diesen Grundthatsachen bemisst sich der Werth der Aussagen überall nach der Stellung, welche der Somnambule sonst im tiefsten Grunde seines Herzens zum Worte Gottes und dem Erlöser hat; auch die besondere kirchliche Stellung greift mitwirkend ein: die Gesichte und Bekenntnisse haben je nach Umständen eine katholische, protestantische oder auch indifferentistische Farbe. Von einem Somnambulen, dessen Erscheinung mehr als eine andere mir bekannte eine bussweckende wahrhaft heiligende Kraft hat, war in §. 13 die Rede.

Aber die physische Basis des Somnambulismus ist immer eine chronisch krankhafte, nicht, wie bei der prophetischen Ekstase, nur etwa eine krankheitsähnliche Vergewaltigung des Leibes und seiner Functionen, sondern eine wirkliche Krankheit, welche auch von dem Somnambulen als solche angesehen wird, obschon er zugleich weiss, dass sie zu seinem Heil und zu einem Zeugniss über Andere dienen soll. Diese krankhafte Basis wirft in das Hellsehn ihre finsteren Schatten. Es sind grossentheils von da aufsteigende Nebel, die sich zu phantasmagorischen Bildern gestalten. Und auch das Jenseitige, das sich wirklich objectiv zu schauen gibt, erleidet wegen des krankhaften Hintergrundes des erschlossenen inneren Sinnes eine mehr oder weniger entstellende Brechung. Auch mischen sich unter die guten Geister böse, die sich in das Gesichtsfeld eindrängen, um den Seher und durch ihn Andere zu äffen und bei der geistigen Ueberlegenheit, deren er sich bewusst ist, regt sich nur zu leicht und von der Umgebung häufig in unverantwortlicher Weise gereizt und genährt die Sünde aller Sünden, die Sünde hoffährtiger Selbstbespiegelung.[1] So gehen in

bar. Aber der Nebel mit seinen Phantasmagorien, der darüber lagert, bleibt undurchbrochen. Merkwürdig ihr Bekenntniss: „ich habe nie ganz hellsehen können" (S. 121) und: „ganz hellsehen kann kein Mensch und dabei leben" (S. 106).

1) v. Schubert, Die Zaubereisünden in ihrer alten und neuen Form S. 37 u. vgl. das Urtheil Fabri's (Die Erweckungen auf deutschem Boden 1861) über die mit convulsivischen Erscheinungen sich verbindenden Erweckungen (*revivals*): „Es sind plötzliche Anleuchtungen aus der unsichtbaren Welt, bei denen engelische Kräfte wirksam sind; unmittelbar neben diesen sind aber dämonische auf der Lauer u. s. w. Die dabei nicht selten auftretenden krampfhaften nervösen Zufälle sind eine Folge

den Aussagen der Somnambulen göttliche, subjectivistische und dämonische Elemente durch einander. Es wäre Abfall von Gottes Wort, sich auf solche Aussagen wie auf göttliche Offenbarungen zu stützen, aber nicht minder wäre es Selbstverblendung gegen die Zeichen der Zeit, dem Erfahrungsbeweise für die biblische Offenbarungswahrheit, dem Bussrufe und dem Posaunenstosse des kommenden Gerichts, welche in dieser Erscheinung liegen, Kenntnissnahme und Anerkennung zu versagen. Dass sie psychologisch unendlich lehrreich ist, liegt zu Tage.

Es lässt sich also nicht sagen, dass die Clairvoyance ein rein dämonischer seelenverderblicher Zustand sei:[1] sie ist eine Erschlossenheit des innern Sinnes, bei welcher der Mensch sehr verschiedenen jenseitigen Einwirkungen offen ist. Anders aber gestaltet sich unser Urtheil über die magnetische Praxis. Es ist zwar eine natürliche, keine dämonische Kraft, welche der Magnetisirende auf den Patienten überleitet, nämlich diejenige Kraft der eignen Psyche, welche von dieser emanirend die Kräfte des Leibes in sich als Gesammtlebenskraft zusammenfasst, und auf der ersten Stufe seiner Wirkungen, wo sie noch arzneiartig sind, mag das Magnetisiren als ein so unschuldiges Heilmittel gelten wie das Elektrisiren. Aber wenn von da aus seine Wirkungen sich steigern, macht es schon in dem sogenannten comatösen Zustand und den damit verbundenen Symptomen den Patienten wie zu einem Lebendig-Todten und Bezauberten: seine Augen starren, ohne zu sehen, und die Pupille, erweitert und unbeweglich, zieht sich selbst bei Berührung des Augapfels mit dem Finger oder bei Annäherung eines brennenden Lichtes nicht zusammen. Es ist, dieses Symptom der βασκανία (Gal. 3, 1) und die übrigen zusammengenommen, ein Zustand unnatürlicher Bindung, die wir in §. 16 als Besessenheit einer Psyche durch die andere gezeichnet haben.[2] Der Eindruck wird immer unheim-

der heftigen psychischen Erregung, welche durch die nachfolgende Wirkung des göttlichen Wortes und Geistes erst beruhigt und pneumatisch zurechtgestellt werden muss, wenn wirklich eine Lebensfrucht aus ihr emporwachsen soll."

1) Man lese den merkwürdigen Rechtsfall von einer Somnambule, die im ekstatischen Schlaf von einem heuchlerischen Frevler geschändet ward, aber dabei sittlich rein blieb, in Hitzigs Annalen herausg. von Schletter 1855 Octoberheft.

2) Ein Beispiel: In einem Augenblick der Entzückung rief ein nach ihrer ersten Communion in somnambulen Zustand verfallenes Mädchen aus, dass sie so schöne herrliche Dinge sehe, und als die Eltern fragten, was sie denn sehe, antwortete sie: „Gott, umgeben von den Engeln, den Aposteln und Maria." Dasselbe Mädchen wurde später von einem Freunde der Eltern, einem Voltairianer, durch Magnetisiren in somnambulen Zustand gebracht, und als er die Entzückte fragte, was sie denn sehe, antwortete sie: „Gott, umgeben von seinen zwei Aposteln, Voltaire und Rousseau." So ganz und gar ist die Seele des Magnetisirten in der Gewalt des Magnetisirenden. In

licher, wenn der comatöse Zustand sich auf der dritten Stufe zum somnambulen und auf der vierten zum ekstatischen steigert. Der Patient wird hier, wenn nicht um seines Herzensgrundes willen Gott durch gute Geister sich seiner annimmt, zu einem Werkzeug dämonischer Täuschung seiner selbst und Anderer. Er befindet sich hart an der Grenze des Wahnsinnes und des Todes, denn die Ekstase kann so potenzirt werden, dass (nach der Aussage der Eingeweihten: wenn man dabei nicht vorsichtig zu Werke geht) die Seele wirklich ohne zurückzukehren entrückt wird oder zurückkehrend in Wahnsinn verfällt.[1] Was in solche unheimliche Vergewaltigungen des Menschen ausläuft, ist auch schon in seinen Anfängen verdächtig.[2]

Es gibt auch wirklich keine Kunst der finstern Magie, die sich nicht mit dieser magnetischen Praxis verbunden hätte: nicht blos eine gewerbemässig ausgebeutete Mantik[3] und sogar Nekromantik nebst der unlängst fast epidemisch gewordenen Tischklopferei[4] und Psychographik, diesen

der Schrift eines nach langem Widerspruche für den Magnetismus gewonnenen Pariser Arztes liest man deshalb eine Warnung, die mit den Worten schliesst: *dès qu'elles sont en somnambulisme, elles se trouvent soumises comme des esclaves, plus que des esclaves, puisqu'elles sont complices à des personnes qu'elles connaissent à peine; lorsqu'elles sont réveillées, elles ont oublié tout ce qu'on vient de leur faire.* Das Buch selbst, wo dies zu lesen (J. J. Beaux, *De l'influence de la Magnétisation sur le développement de la Voix et du Gout en Musique, Paris* 1855), ist nicht fern von diesem Geiste der Unreinigkeit. In der h. Schrift sind Unzucht und Zauberei Zwillingsbegriffe. Ein Brasilianer vom Stamme der Coërunas fasste, durch v. Martius befragt, das Geheimniss der indianischen Heilkunst in die Worte: „Alle Zauberei kommt aus der Brunst und aus dem Hasse, und damit heilt man auch.“

1) Cahagnet, Der Verkehr mit den Verstorbenen auf magnetischem Wege 1, 196 —198. Die Uebersetzung ist von einem autorisirten Magnetiseur in Berlin.

2) Aberle a. a. O., obgleich den Magnetismus als natürliches und nützliches Heilmittel anerkennend, sagt dennoch: „Geht auch der Magnetismus über das Gebiet des Natürlichen nicht hinaus, so ist doch unläugbar, dass er den Menschen in eine Verfassung bringt, die ihn dämonischen Infestationen zugänglicher macht, als dies im gewöhnlichen Zustande der Fall ist.“

3) In Bezug auf eine ähnliche Erscheinung in der römischen Gemeinde gibt Hermas im Hirten das Kriterium: *Spiritus qui desursum est nemini respondet interrogatus nec singulis respondet, neque quum vult, homini loquitur spiritus Dei, sed tunc loquitur, quum vult Deus.* S. Hilgenfeld. Glossolalie S. 71—73.

4) Für die Kunst des „Tisch-Aufgehens“ haben wir schon jüdische Zeugnisse aus dem 17. Jahrhundert. Friedr. Brentz in seinem „Jüdischen abgestreiften Schlangenbalg“ 1614 denunciirt die Juden deshalb als *Kischuph* (Zauberei) treibend: „Mier machen mit *Kischuph* den Tisch aufgehen in fröhlichen Zeiten und lispern anander *schemoth schel schedim* (Dämonennamen) in die Ohren, so geht der Tisch, so mit viel Centnern beladen, in die Höh.“ Zalman Zebi in seinem „Jüdischen Theriak“ 1615 vertheidigt dieses Tisch-Aufgehen als nicht durch Zauberei, sondern Krafft Gottes

dem Geisterreich gestellten Fallen, in welchen nicht dieses selbst, sondern nur eine Carrikatur desselben aufgefangen worden ist[1], sondern auch die Fertigung von allerlei Zaubergeräthschaften und Zaubermitteln zur Heilung, zum Schutze, zum Entdecken und Sehen verborgener Dinge. Es genüge ein einziges Beispiel, an welchem die finstre Magie, in welche die magnetische Praxis ausläuft, recht mit Händen zu greifen ist und von dem Berichterstatter, einem auf der rein medicinischen Stufe sich haltenden magnetischen Arzte, selbst eingeräumt wird. Es gibt Personen — sagt D. Ge. Barth[2] — welche die Fähigkeit oder Macht besitzen und ausüben, in Glaskugeln oder Bergkrystallen oder Spiegeln, die auf eine besondere Weise gebildet sind, die Vergangenheit, die entlegene Gegenwart und die Zukunft zu sehen. Einige dieser Seher erblicken das alles auch in Glasflaschen, die mit magnetisirtem Wasser gefüllt sind, oder in Dintentropfen, die in ihre Hand geschüttet werden. Ich bin durchaus nicht im Stande die Ursache dieser Fähigkeit zu erklären, aber ich zweifle nicht an ihrer Wirklichkeit, denn ich habe Thatsachen genug gesehen, um mich zu überzeugen. Die Kunst durch diese Mittel wahrzusagen ist sehr alt, und gewisse alte Formeln zur Zubereitung und Anwendung der Krystalle sind bekannt. Wenn der Krystall geformt und geschliffen ist, so weiht man ihn irgend einem Geiste, man nennt dies seine Consecration. Vor seinem Gebrauche wird er „geladen“ d.h. es wird eine Anrufung dieses Geistes ge-

ausgeübte *Kabbala maasith* (praktische Kabbala): „So kann zu diesem Tischaufgehn kein *maaseh schedim* gebraucht werden; denn mir singen köstliche *mismorim* (Gesänge) dazu, als *Adon olam jigdal* (der Herr der Welt sei erhöhet). So kann kein Teufelswerk leiden, wenn man Gottes gedenkt.“ S. darüber v. Harless, Das Buch von den ägypt. Mysterien (1858) S. 130—132.

1) Beispiele solchen Pseudoverkehrs mit den Geistern, welcher von der rechten Himmelsleiter (Joh. 1, 51) abführt, bieten Hornungs „Neue Geheimnisse des Tages. Durch Geistes-Magnetismus vermittelte Geister-Manifestationen aus dem unenthüllten Jenseits.“ 1858. 8. Diese Manifestationen der Geister reduciren sich auf Selbsterregungen der sogen. Medien und spiegeln nur zu treu den Bildungsstand und die Religiosität dieser Mittelspersonen. Ebenso wird in Preiswerks Vortrage über den Aberglauben im Schweizervolke (Verhandlungen der schweizerisch-reform. Prediger-Gesellsch., Schaffhausen 1856) geurtheilt: „das Tischklopfen nur ein täuschendes Spiel und nur Echo und Spiegel der handelnden Personen.“ Merkwürdig, dass auch Somnambülen diesem Geisterverkehr mittelst Tischklopfen und der Psychographie die Realität absprechen (S. 409), ja die vermeintlichen Geister selbst sind so ehrlich zu erklären: „Wir können euch eigentlich nichts geben, als was in euch selbst schon liegen muss“, und einer sagt zu dem Medium: „Dein Kopf ist meine Bibliothek.“ H. Leo und A. v. Harless haben diesen Geisterunfug im Jahrg. 1858 der Evang. KZ nach Gebühr gegeisselt.

2) Der Lebensmagnetismus, seine Erscheinungen und seine Praxis (1852) S. 234—236.

sprochen, worin man um eine Vision der Dinge bittet, die man zu erfahren wünscht; gewöhnlich wird eine junge Person gewählt, um in die Kugel zu sehen und die erbetene Vision zu betrachten; nach einiger Zeit wird der Krystall umwölkt und es erscheint eine winzige Vision, welche die Personen, Dinge oder Scenen, die zu Ertheilung des gewünschten Aufschlusses nöthig sind, demjenigen der in den Krystall sieht im Miniaturbilde darstellt. Hat man den gewünschten Aufschluss erhalten, so wird der Krystall „entladen," und man dankt dem Geist, dem er geweiht ist, für die geleisteten Dienste und entlässt ihn... Ich habe weder Zeit noch Neigung, mich persönlich auf diese Sache einzulassen; ich weiss von Thatsachen, die zu meiner Kenntniss gekommen sind, dass es möglich ist, übernatürliche, der Geisterwelt angehörige Agentien anzuwenden, um Wirkungen in dieser natürlichen Welt hervorzubringen; ich kenne die furchtbaren, entsetzlichen und verderblichen Folgen, welche schon aus der Anwendung solcher Agentien für den Menschen erwachsen sind, da ich als Magnetisirer gerufen wurde, um das angerichtete Unheil wieder gut zu machen; als Magnetisirer verschmähe ich diesen Beistand.

So dieser besonnene Arzt. Er unterscheidet von jener Magie den von ihm ausgeübten Magnetismus. Auch v. Schubert hält den Magnetismus als thatsächlich erprobtes Heilmittel innerhalb der Grenzen sittlich ernster, einsichtiger und gewissenhaft sich selbst beschränkender Handhabung für wohlberechtigt. Zur Zaubereisünde, sagt er, werde er erst, wenn er mit Absicht die magisch erregte Seele, die sich ihm hingibt, in das Gebiet dämonischer Versuchungen hinausführt. Dass aber der psychische Lebenshauch, welcher von der Seele des Magnetisirenden in die Nerven ausgehend den eignen Nervenleib durchdringt, durch die Kraft des Willens in das leibliche Gebiet einer andern Seele übergeführt wird, das sei ein an sich ganz unverwerfliches Heilverfahren.[1] Aber ist der Magnetismus nicht auch schon auf dieser Stufe wohlbemessener Anwendung der verdächtige Doppelgänger des in Kraft aus Gott vollbrachten Wunders? Ist dieses Eindringen einer Psyche in die Sphäre der andern nicht eine widernatürliche Grenzverrückung? Und verbinden sich damit nicht in unbeherrschbarer abschüssiger Folge so viele abnorme Erscheinungen, welche die Schrift als Zauber verwirft? Der operative Magnetismus ist an sich keine Zauberei, aber er trägt alle Arten dieser und also wohl auch sein Verwerfungsurtheil in sich.

Wir sind nun am äussersten Ziele des Forschungsweges angelangt, den wir zur Erkenntniss des natürlichen durch die Seele zusammengehal-

1) v. Schubert a. a. O. S. 11. 35.

tenen Wesensbestandes des Menschen einzuschlagen in §. 1 uns vornahmen, und ohne dass wir darauf ausgingen, haben sich uns die Ausgänge dieses Abschnitts nach dem Plane Baco's von Verulam gestaltet.[1] Dieser vierte Abschnitt bildet, so zu sagen, den Rumpf des ganzen aus der Schrift hergeleiteten Systems. Von dem innersten Personleben anhebend sind wir in progressiver Methode bis zu dem augenfälligen Leibesleben in seinem Wechselbezuge zur Seele vorgeschritten und haben die mannigfachen Erkrankungsweisen kennen gelernt, denen der menschliche Wesensbestand in seiner durch die Sünde verkehrten Natürlichkeit ausgesetzt ist. Vergleichen wir nun das Ende dieses Abschnittes (§. 17) mit dem Ende des vorigen (§. 5), so sehen wir, wie seit dem Falle des Menschen zwei principiell verschiedene Mächte, eine gute und eine böse, im Streite um seine Seele begriffen sind. Einerseits kommt dem Menschen die Macht der göttlichen Liebe entgegen, welche in Verheissungen und in dem Evangelium von der Erfüllung sich an seinen Glauben wendet, andererseits umringen ihn dämonische Mächte, welche, der göttlichen Liebe entfallen, im göttlichen Zorne ihr Wesen haben und auf dem Wege des Aberglaubens ihn zu berücken und zu verderben suchen. Wir wollen nun sehen, wie sich das Leben der zwischen solche Gegensätze hineingestellten Seele gestaltet, wenn sie kraft der Erlösung des Gottmenschen im Geiste und in Gott wieder in den Stand ihrer erblichenen Idee oder Gottesbildlichkeit zurückgelangt und, wie die Schrift sich ausdrückt, aus der Finsterniss in Gottes wunderbares Licht versetzt wird.

1) *De augmentis scient.* IV, 3: *Habet etiam pars ista de facultatibus animae appendices duas .. altera harum est doctrina de divinatione naturali, altera de fascinatione.*

ANHÄNGE.

I.

MITTHEILUNGEN AUS DER PHYSIK VON COMENIUS.

Die nachreformatorische Literatur hat kaum eine Schrift aufzuweisen, welche bei dem geringsten Umfang in so lichter Form und so systematischem Baue einen solchen Reichthum anziehenden und anregenden Inhalts in sich schliesst, wie das kleine Büchlein, betitelt *Physicae ad lumen divinum reformandae Synopsis* (1635 und 1663 in 12⁰), von Joh. Amos Comenius, dem 1671 im Exile zu Amsterdam verstorbenen letzten Bischof der böhmisch-mährischen Brüder. In Anschluss an Vorgänger, wie Ludov. Vives, Thom. Campanella und Baco von Verulam, sucht Comenius hier die Naturwissenschaft frei zu machen aus der Knechtschaft heidnischer Philosophie und insbesondere der aristotelischen Scholastik, indem er statt dieser die göttliche Offenbarung im Schriftwort, übrigens aber die sinnliche Wahrnehmung und die vernünftige Einsicht als ihre Erkenntnissprincipien geltend macht und dessen gewiss ist, dass die auf empirischem Wege gewonnenen Ergebnisse der Naturforschung nie in Widerspruch stehen werden mit den recht verstandenen Zeugnissen des Schriftworts.[1]

Die Ansicht, dass die h. Schrift gar keine Beziehung zur Naturwissenschaft habe, ist ihm wohlbekannt. Er widerlegt sie treffend. *Cui obsecro usui* — sagt er unter Anderem — *tot et tanta de mundi exordio, creationis processu, creaturarum proprietatibus possim memorantur, si nihil de Natura docere nos voluit Naturae parens idemque Scripturae dictator? Ajunt, id eo spectare, ut rerum factorem agnoscere et admirari, amare et metuere discamus. Recte, sed quomodo factorem absque factura? Annon quo melius quis picturae artem intelligit, eo magis pictoris ingenium, si excellit, miratur et laudat? Utique. Superficiaria cognitio nec amorem nec admirationem excitabit unquam. Et quaero: Ea quae de creaturis in Scriptura occurrunt (etiam per similitudines inde ductas) verane sint necne? Si vera (quis autem absque blasphemia aliter statuat?), cur ea non conferamus cum iis, quae Sensu et Ratione constant? ad deprehendendam scilicet eam, quae in rebus et rerum Auctoris ore est, veritatis harmoniam!*

Um ein Beispiel anzuführen, Comenius bekennt sich auf Grund empirischer Forschung und des biblischen Schöpfungsberichtes zu drei Principien aller Dinge: Materie, Geist und Licht oder Feuer. Das Thohu waBohu ist die Materie; der Geist Gottes, der darüber schwebt, ist die sie

1) Vgl. K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik 2, 65 — 68 und überhaupt die dort gegebene treffliche Charakteristik des Comenius.

bildende Macht und das sie beseelende Leben; das Licht, welches auf Gottes Geheiss entsteht, ist das Verfeinernde, Actualisirende (*inactuans*) und Vermannigfaltigende. Licht (*Or*) und Feuer (*Ur*) sind ineinander. *Primaeva Lux* — sagt er — *fuit ingens moles Ignis ardentis, in mundanae materia massa jussu Creatoris accensa.* Aehnlich Leibnitz in seiner genialen Schrift *Protogaea.*

Comenius kommt, ohne darauf auszugehen, zu dem Ergebnisse, dass die geschöpflichen Wesen von den Elementen (*aether, aër, aqua, terra*) bis zu den reinen Geistwesen hinauf eine siebenstufige Scala bilden. Wichtiger ist es uns, dass er in diesen sieben Wesenklassen sieben von Gott ausgehende Kräfte anerkennt, von denen die folgende immer die vorhergehende einschliesst: *esse, motus, figura s. qualitas, vita, sensus, ratio, intelligentia.* Er vergleicht sie den sieben Säulen Spr. 9, 1 und den sieben Stufen Ez. 40, 22 und nachdem er auf die Wichtigkeit der Siebenzahl in allem Creatürlichen aufmerksam gemacht hat, fährt er fort: *Quid omnia haec portendunt nisi ut expressa sit imago illius Dei, cujus septem oculi permeant universam terram* (Zach. 4, 10) *et cujus septem Spiritus sunt in conspectu throni ejus* (Apok. 1, 4), *imo qui ipse cum quolibet gradu creaturae suae mysticam constituit octavam? In ipso enim vivunt, sunt et moventur omnia quae vivunt, sunt et moventur* (Act. 17, 28) *et ipse operatur omnia in omnibus* (1 Cor. 12, 6) *et omnia haec sunt quasi Ipse ille* (Syrac. 43, 29) *nec tamen quidquam eorum est Ipse ille* (Iob 12, 9 s.), *sed quia omnia illa aliquid de divina essentia effigiant et virtute ejus operantur quae operantur, hinc est quod ille, super omnia, extra omnia, infra omnia existens, vera sit mystica octava omnium.* Mögen Andere anders urtheilen — wir sehn hierin Ahnungen und Erkenntnisse des Wahren und freuen uns ihrer.

Köstlich ist der Abschnitt *de angelis,* wo Comenius übrigens scheidet, inwieweit der Physik (im damaligen Sinne) und inwieweit der Theologie darüber zu sprechen zukomme. Wir theilen daraus nur den paradoxen, aber durchaus wahren zweiten Satz und dessen Erläuterung mit. Der Satz lautet: *Angelus est homo incorporeus* und die Erläuterung: *Homo dici potest Angelus eo sensu, quo Homo ipse Animal, Animal Planta, Planta Concretum etc. dicitur, id est, propter inclusam praecedentis formam, nova solum superaddita perfectione. Homo enim creatura est rationalis ad imaginem Dei condita, immortalis; est et Angelus, sed majoris perfectionis ergo a corpore liber. Nihil igitur aliud est Angelus quam Homo a corpore nudus, nihil aliud Homo, quam Angelus corpore vestitus.* In drei Punkten finden wir Comenius ganz mit uns übereinstimmig: 1) dass die Engel vor der sichtbaren Welt geschaffen; 2) dass sie nicht minder als der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen, und 3) dass sie schlechthin unkörperlich sind. Alles Dreies wird von Comenius kurz, aber schlagend bewiesen.

In der Lehre vom Menschen huldigt er jener von uns bis hieher oft erwähnten und bestrittenen Trichotomie, dass der Mensch aus Leib, Geist und einer animalischen Seele bestehe, die er mit den Thieren gemein habe. Den Geist nennt er *anima* oder *mens,* jene animalische Seele *spiritus.* Seine zwei Hauptsätze sind diese: 1) *Corpus est organon et habitaculum Spiritus, Spiritus vero habitaculum et organon Animae* und 2) *Ut Spiritus afficitur a Corpore, ita Mens a Spiritu.* Den Leib haben wir aus den Elementen, wie

die Thiere; die Naturseele (*Spiritus*) aus dem Gesammtnaturgeiste (*Spiritus Mundi*), gleichfalls wie die Thiere;[1] die Geistseele dagegen (*Anima s. Mens*) aus Gott, aber nicht als einen Theil göttliches Wesens: *Deus enim in partes divisibilis non est nec in essentiam cum creatura coibilis.* Comenius denkt so wenig emanastistisch, dass er die Inspiration Gen. 2, 7 gar nicht als Einschaffung einer eigenen Geistseele, sondern als schöpferische Vertiefung der Naturseele zum Geiste fasst. Er erklärt Gen. 2, 7 nach Sach. 12, 1. Die Naturseele ist ihrem innersten Bestande nach unsterblicher Geist. Sie pflanzt sich *per traducem* fort, aber nicht als Geist; dies wird sie immer erst kraft eines mit der Zeugung verbundenen göttlichen Bildungsactes, welcher die Fortsetzung jenes ursprünglichen (Gen. 2, 7) ist. So verschieden unsere Ansichten von diesen sind, so verwandt ist es unserer Vorstellung, wenn Comenius der Naturseele *attentio*, *judicium*, *memoria* (die drei *sensus interni*) zuschreibt und die Geistseele mittelst dieser Functionen jener ihre eigenen: *intellectus*, *voluntas, conscientia* ausüben lässt, und wir können die Bildrede, deren sich Comenius bedient, als eine unserer Anschauung mehr als der seinigen adäquate uns aneignen: *Hominem dum vides, Regem te videre cogita, regie vestitum et in regio residentem solio. Rex enim Mens est, vestis ejus Spiritus, solium Corpus.*

II.

THESEN ÜBER FEUER UND LICHT, SEELE UND GEIST.

VON PROF. D. JULIUS HAMBERGER.

(Mitgetheilt am 13. April 1860.)

Unter dem Feuer ist einerseits nur das Verlangen nach Licht und Wesen, anderseits aber auch (wie sich denn im Thatendurst das Vermögen der That selbst ankündigt) die Macht oder Kraft zu Beidem zu verstehen.

In Gott dem Vater als dem absoluten Träger des Feuers ist demzufolge die Natur d. i. die Möglichkeit des Wesens der göttlichen Leiblichkeit und wiederum auch das Licht oder die Idee d. i. die Möglichkeit der Form derselben enthalten.

Der wirkliche Träger des Lichtes oder der Idee ist der aus dem Vater hervorgehende, von ihm erzeugte Sohn, in welchem, da die w i r k l i c h e Wesenheit ohne Form nicht zu denken, die Aussicht gegeben ist auf Erfüllung des Willens seines Vaters, durch den also insofern der Vater versöhnt wird.

Der h. Geist endlich ist der Träger des wirklichen Wesens, indem durch ihn das Feuerleben des Vaters und das Lichtleben des Sohnes zusammengeführt, die Möglichkeit des Wesens und die Möglichkeit der Form vereinigt und also die göttliche Leiblichkeit in der That ausgestaltet wird.

1) *Spiritus hic Comenii ex Spiritu Mundi* — sagt Quenstedt 1, 739 — *est ejusdem valoris cum Spiritu mundi h. e. aeque fictitius et nullus.*

Diese Ausgestaltung erfolgt, je nach dem Antheil der einen oder der andern göttlichen Person an ihr, in sieben von einander sich unterscheidenden Momenten. Diese Momente sind von den göttlichen Personen bewirkt, die göttlichen Personen stehen also schlechthin über ihnen.

So gewiss aber ebendiese Ausgestaltung der göttlichen Leiblichkeit eine ewige freie Willensthat ist, so muss ihr — ideell — ein Moment vorausgesetzt werden, in welchem sich der Gottheit die blosse Möglichkeit derselben vorspiegelt, die sie dann kraft ihres Willens zur Verwirklichung bringt.

Wie die göttliche Leiblichkeit im Vater als dem Träger des Feuers, im Sohn als dem Träger des Lichtes und im h. Geiste als dem Träger der wirklichen Wesenheit ihren Grund hat: so ist auch die Welt aus Gott, durch Gott, zu Gott in dem Sinn erschaffen, dass vom Vater zunächst der Grund ihrer Wesenheit, mithin ihrer Verschiedenheit von Gott oder ihrer Selbstständigkeit, vom Sohne der Grund ihrer Form und Gestalt, mithin ihrer Aehnlichkeit mit Gott gesetzt, vom h. Geiste aber dieses Beides zur Wirklichkeit gebracht, folglich die Welt vollendet und zu Gott, von dem ihr Wesen ausgegangen ist, zurückgeführt wird.

Die einzelnen Momente der Mosaischen Schöpfungsgeschichte entsprechen den Momenten der Ausgestaltung der ewigen Leiblichkeit Gottes.

Der tiefste Grund des menschlichen Daseins ist das von Gott dem Menschen verliehene Feuerleben, mithin das Verlangen einerseits nach dem Wesen und anderseits nach dem Lichte. Dieses Feuerleben wurde ihm von Gott zunächst dargeboten durch Eröffnung der ewigen Natur als der Unterlage alles Schaffens. Weil aber Wesenheiten schon existirten, als der Mensch in's Dasein eintreten sollte und damit der Mensch organisch mit der ganzen Natur zusammenhänge, so wurde ihm — im Inbegriff aller Kräfte der Natur d. i. in dem Erdenklosse — sofort Wesenheit selbst geschenkt. Innerhalb dieser Wesenheit waltete bereits auch schon das Licht oder die göttliche Idee, zunächst aber noch wirkungslos.

Im Feuerleben, welches, wie die Wesenheit, dem Menschen vom Vater verliehen worden, wurzelte dessen Seele, in der Wesenheit war seine Leiblichkeit begründet, in der Idee aber, die ihm vom Sohn als dem Träger der ganzen Ideenwelt eingepflanzt worden und in der ihm das ganze Gesetz seines Daseins vorschwebte, ist die Möglichkeit seiner Erhöhung zum Geiste gegeben.

Verwirklicht ward diese dreifache Möglichkeit durch den h. Geist, der die vorerst noch nicht lebendige Idee durch sein Hauchen erweckte und hiemit die Leiblichkeit des Menschen zur vollen Ausgestaltung brachte, so dass der Mensch nun zur lebendigen Seele werden konnte.

Den Leib wie den Geist *hat* der Mensch bloss; die Seele aber *ist* er selbst, und in ihr hat er den Willen und das Vermögen der Wahl zwischen dem Feuerleben (in Hoffart), zwischen dem Naturleben (in sinnlicher Lust), zwischen Leben nach dem Willen Gottes (Gottseligkeit). Der Mensch ist nur einpersönlich, und nicht dreipersönlich wie Gott, der den Grund nicht nur seines Willens, sondern auch seines idealen wie seines realen Daseins in sich selbst trägt.

V.

DIE WIEDERGEBURT.

Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι.

Zu dem nun folgenden Abschnitte rüsten wir uns mit dem Zionsliede einer in Jerusalem verschollenen Gemeinde, deren denkwürdige Geschichte ich, so Gott will, anderwärts erzählen werde:

Sie haben mir gesagt,
Ich wäre Albumin.
Wie war ich da geplagt,
Wie hab' ich da gezagt,
Weil Geist und Seele hin!

Da fand mich Jesus Christ
Und gab mir wieder Sinn;
Ich weiss ja, dass Er ist
Und meiner nicht vergisst,
Ich weiss nun wer ich bin.

Ich bin des Vaters Kind,
Und Jesus führt mich hin
Wo all die Seinen sind,
Die ihm sein Blut gewinnt —
Ich bin nicht Albumin!!

Das gottmenschliche Urbild.

§. 1.

Wenn wir allgemeine, nicht biblische Psychologie schrieben, so müssten wir phänomenologisch, nicht ätiologisch beginnen d.i. wir müssten auf analytischem Wege von den psychischen Erscheinungen zu ihren Gründen und zum Wesen der Seele vorzudringen suchen. Die biblische Psychologie aber ist vollkommen berechtigt, synthetisch zu verfahren, denn ihr Lehrstoff ist kein erst zu erfindender, sondern ein gegebener und die Schrift, wo er vorliegt, arbeitet sich nicht nach der Weise menschlicher Wissenschaft von unten nach oben empor, sondern stellt als Offenbarungsurkunde die Erscheinungswelt sofort in das Licht göttlicher Thatsachen. Darum sind wir, als wir den ursprünglichen und natürlichen psychischen Bestand des Menschen betrachteten, von dem gottheitlichen Urbild ausgegangen, denn der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen, und jetzt, wo wir das neue geistliche Leben des erlösten Menschen betrachten wollen, gehen wir von dem gottmenschlichen Urbilde, der Person des Erlösers, aus. Denn die Gott zuvorerkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes, auf dass er wäre der Erstgeborne unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29).

In dem Urzustande des Menschen waren sein Geist und seine Seele das Ebenbild Gottes, jener seines dreieinigen Wesens und diese seiner siebenfältigen Doxa; beide waren Gottes Ebenbild nicht blos in ihrer Beschaffenheit, sondern auch ihrem Leben nach, denn ihr Hintergrund war Gottes Liebesgegenwart, von der sie getragen und durchwirkt wurden. Als dann der Mensch dem guten Anfang, in den er geschaffen war, entfiel, hörten Geist und Seele zwar nicht auf, Gottes Ebenbild zu sein ihrer Beschaffenheit nach, denn ihre Substanz blieb unverändert; sie waren es aber nicht mehr ihrem Leben nach, denn ihre substantiell unverkürzten Kräfte waren aus dem Stande des Friedens in den der Turba gerathen, welche die Folge der Sünde und die Wirkung des dadurch erregten Zornes ist. Wie es kam, dass dieser Zustand der Selbstverderbniss sich vererbte und

durch keine sittliche That des Menschen wieder gut gemacht werden konnte, haben wir bereits Abschn. III §. 5 gesehen. Liessen sich auch gar keine Gründe auffinden, welche diese Vererbung begreiflich machen, so ist sie doch eine Thatsache, welche sich der Selbsterkenntniss aller Einzelnen in allen Zeiten und Völkern bis heute bestätigt. Und wie radical, wie physisch und ethisch tief zugleich die dem Falle gefolgte Zerrüttung ist, zeigt sich daran, dass selbst die Macht der Erlösung ihre Aufhebung nicht anders als im Verlaufe eines langen Processes bewerkstelligt, welcher innerhalb des Diesseits anhebt, durch den Tod hindurchgeht und erst mit der Auferstehung sich vollendet.

Es war nichts Geringeres vonnöthen, als dass dem durch die Sünde verkehrten und vom Zorne verschlungenen ursprünglichen Anfang mit seiner Entwickelung zum Tode ein neuer Anfang von gleicher schöpferischer Intensität entgegengestellt, und dass mittelst stufengängiger Vollendung dieses neuen Anfangs alles Unheil, worein der ursprüngliche Anfang sich verwandelt hatte, endlich annullirt werde. Eine ethische Selbstthat des Menschen war unvermögend, dies zu leisten. Und doch konnte es auch nicht einseitig eine Selbstthat Gottes sein, da sich auf ein freies Wesen, wie der Mensch ist, nicht zwingend, wie auf eine Maschine, einwirken lässt. Es musste also eine Selbstthat Gottes sein, welche zugleich eine Selbstthat der Menschheit wäre. Es musste durch einen innergöttlichen Vorgang, der zugleich ein geschichtlich innermenschlicher wäre, Gottes Zorn über die Menschheit überwunden und Gottes Liebe wieder erworben werden — Gedanken, die freilich nicht in uns entstehen könnten, wenn wir nicht wüssten, dass Gott ein dreipersönlicher ist, und die nicht in uns entstehen würden, wenn das Mysterium des ewigen Gnadenrathschlusses nicht in der Fülle der Zeiten thatsächlich offenbar geworden wäre.

Wäre Gott nicht ein dreipersönlicher, so wäre eine Menschwerdung Gottes allerdings undenkbar. Nun er aber ein dreipersönlicher ist, lässt sich sowohl ein innerhalb der Gottheit in Wechselwirkung sich vollziehendes Geschehen denken, welches den göttlichen Zorn über die Menschheit in Liebe zu wandeln abzweckt, als auch Selbstdahingabe einer der drei Personen in die Menschheit, ohne dass deshalb die beiden andern sich ihrer überweltlichen Herrlichkeit begeben. Diese Selbstdahingabe wird freilich keine solche sein können, dass dadurch die Einheit des trinitarischen Zusammenhanges zerrissen oder das ewige Wesen der Gottheit, wie es an sich selbst ist, verändert würde. Aber es geschieht auch Beides dadurch so wenig, als überhaupt durch Gottes mannigfaltige Beziehung zur Welt. Das Wesen Gottes bleibt bei aller Mannigfaltigkeit seiner Offenbarung und Wirksamkeit *ad extra* immer das sich selbst unveränderlich gleiche.

Man wird diese unveränderliche Selbstgleichheit um so begreiflicher finden, wenn man bedenkt, dass in der Geschichte der Welt und insbesondere der Menschheit nichts sich zeitlich verwirklicht, was nicht von Ewigkeit im Bewusstsein und Willen der Gottheit gewesen wäre. So auch die Erlösung. Sie ist der ewige Rathschluss der Gottheit. Ihre Verwirklichung ist nur der zeitliche Vollzug der von Ewigkeit her gewollten. Die zu schaffende Welt steht ewig vor Gott dem Dreieinigen im Spiegel seiner Weisheit (s. Abschn. I §. 2), nicht ohne dass ihm da zugleich das Böse, das sich ihrer bemächtigen wird, als ein durch die Erlösung zu überwindendes und zu tilgendes erscheint. Es erscheint ihm aber so, indem er die Welt und insbesondere die Menschheit in Christo (Col. 1, 16) anschaut, d. h. in dem Sohne Gottes, der Mensch geworden den künftigen Zorn sühnen und in Liebe verwandeln wird. Wäre in Gott τῷ πάντα κτίσαντι nicht von Ewigkeit her das Erlösungsmysterium verborgen gewesen (Eph. 3, 9), so wäre es gar nicht zur Schöpfung der Welt gekommen.

Hierzu nehme man nun noch, dass, nachdem die Welt geschaffen ist, die Menschwerdung des Sohnes so wenig einen Widerspruch in das trinitarische Verhältniss bringt, dass vielmehr die drei Personen zur Erlösung der Menschheit in einer Weise zusammenwirken, welche das geschichtliche Abbild ihres ewigen Wechselverhältnisses ist. Dass der Mittlere in der Gottheit auch der Mittler zwischen Gott und Menschen wird, dass der Vater den Sohn sendet und in die Menschheit hineinzeugt, dass der Sohn des Vaters als Gottmensch unverwandt dem Vater zugekehrt ist und zu ihm zurückkehrt, dass von dem Vater durch den Erhöheten der Geist ausgeht und herniederkommt: das sind alles Abbilder des ewigen trinitarischen Verhältnisses in der von der Ewigkeit umschlossenen Geschichte des verwirklichten Erlösungsrathschlusses.

Diese Geschichte ist aber unendlich tiefer heiliger Ernst. Infolge der Sünde ist wirklich Gottes Zorn, der Zorn des Dreieinigen, gegen die Menschheit entbrannt. Diesen Zorn kann selbst der Sohn Gottes als solcher nicht tilgen, denn es ist ja auch sein eigener Zorn, es ist der heilige Zorn der Gottheit. Aber indem er Mensch wird und diesem Zorne ein heiliges menschliches Leben entgegenstellt, über welches der Zornwille keine Macht hat, und indem er dieses heilige Leben für die Menschheit, die sein Fleisch und Blut ist, den Wirkungen des in der göttlichen Natur und von da aus in der Geister- und Menschenwelt entbrannten Zornes unterstellt, so dass dieser sich ihm bis zum letzten Hefen des Todeskelches zu trinken gibt, erleidet er diesen Zorn in einer für die ganze Menschheit sühnkräftigen verdienstlichen Weise und begründet so statt des an den Zorn verlorenen guten Anfangs einen neuen, welcher in der wiedererworbe-

nen, nicht mehr durch den Zorn gebundenen Liebe wurzelt. Und es ist der heilige Liebeswille der dreieinigen Gottheit selbst, welcher sich so in der seit Ewigkeit erfundenen Weise mit dem nicht minder heiligen Zornwillen ausgleicht und den nicht minder heiligen Zornbrand der richterlich erregten Doxa beschwichtigt. Die Liebe Gottes zur Menschheit als des Veranstalters des Versöhnungswerkes und die Liebe des Gottmenschen zur Menschheit als des Mittlers des Versöhnungswerkes bewegten sich einander entgegen und durchbrachen den Zorn in ihrer Mitte. Dass diese beiden Lieben: die ewige Liebe und die in die Menschheit versenkte geschichtliche Liebe, die sühnhaft duldende Liebe und die rathschlussmässig rettende Liebe, mit Durchbrechung des Zorns in allen Gestalten sich die Hände gereicht haben, das ists was unsere Versöhnung vollendet hat.

Aber das sind Wahrheiten, deren biblische und systematische Begründung nicht Aufgabe der theologischen Psychologie, sondern der Dogmatik ist. Dagegen ist es die Psychologie, welche der Dogmatik die zum Verständniss des menschlichen Wesensbestandes des Gottmenschen erforderlichen Erkenntnisse darzureichen hat, und es liegt auch ihr selbst innerhalb gewisser Grenzen ob, sich die gottmenschliche Innerlichkeit des Erlösers zum Verständniss zu bringen. Denn erstens ist diese gottmenschliche Innerlichkeit des Erlösers an sich schon eine ebenso räthselvolle als räthsellösungsvolle Erscheinung, welche die von der Psychologie gewonnenen Grundanschauungen auf eine Probe stellt, deren entscheidender Rückwirkung sie sich nicht entziehen darf,[1] und ferner ist ohne Einblick in das Geheimniss desjenigen Menschen, in welchem sich ein principiell neuer Anfang der Menschheit verwirklicht hat, kein psychologischer Einblick in das Leben der Wiedergeburt möglich.

Es ist bekanntlich eine der grössten, heiligsten, forschungswürdigsten Aufgaben der neueren Theologie, gemäss dem durchgängigen Eindrucke wahrer Menschlichkeit und zwiespaltloser Einheit, welchen die Person Christi macht, wie sie in der Schrift sich uns darstellt, den widerspruchsvollen Dualismus, über welchen die kirchliche Anschauung des

1) Deshalb mag der Titel eines Buchs von Jac. Carpov 1738 erwähnt werden, welches übrigens ein kraft- und nutzloses Machwerk des mit der Orthodoxie verschmolzenen Wolfianismus ist: *Psychologia sacratissima h. e. de anima Christi hominis in se spectata commentatio theologico-philosophica.* Theod. Krüger in seiner *Theologia moralis* (1747) sagt mit Bezug auf dieses Werk Carpovs S. 232 s.: *Quamquam psychologia Christi principiis rationis non repugnet, transscendit tamen eandem, et non proponenda est meris sermonibus, quos docet humana sapientia, sed quos potissimum Spiritus S. docet, spiritualia spiritualibus comparans.* Der Beruf biblisch-psychologischer Forschung auf diesem Gebiete wird anerkannt auch von Beck, Christliche Lehr-Wissenschaft 1, 481.

Gottmenschen nicht hinauszugelangen vermocht hat, dergestalt aufzuheben, dass ohne Rückfall zu längst überwundenen Irrthümern die Substanz des katholischen Dogma gewahrt bleibt.[1] Die rechte Lösung wird diejenige sein, welche erstens das göttlich-menschliche Doppelwesen Christi festhält, ohne im Widerspruch mit der ewigen unveränderlichen Selbstgleichheit Gottes eine Verwandelung des göttlichen Wesens in das menschliche anzunehmen, welche zweitens den Satz, dass der Logos in Christo das Personbildende und die Menschheit das Angenommene ist, in seinem schriftgemässen Rechte belässt und welcher es drittens gelingt, nachzuweisen, wie der Logos, ohne dass er aufhörte zu sein was er ewig ist, sich dennoch zum Subjecte eines so wahrhaft menschlichen Seins machen konnte, wie es uns an dem Christus der Evangelien allenthalben entgegentritt. Die Hauptfrage ist diese: wie konnte der Logos sich so entäussern, dass er seine ewige Doxa und noch mehr: dass er seine ewige Seinsweise und die aus ihr der Welt gegenüber fliessenden Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart aufgab, ohne doch die Identität seines ewigen Seins aufzugeben. Der fragliche Thatbestand steht fest. Der menschgewordene Logos ist nicht im Besitz der ewigen Doxa, denn er verlangt nach ihr zurück Joh. 17, 5. Er ist nicht allwissend, denn er weiss

1) Was von hier an gelehrt wird, stösst nach Brömel (Kliefoth-Mejers Kirchl. Zeitschr. 1857 S. 144 ss.), Hengstenberg, Schenkel, Ströbel (Luth. Zeitschr. 1857. S. 760), Philippi (Glaubensl. 4, 1, 369), indem es den Erlöser thatsächlich zu einem purlautern Menschen macht, das kündlich grosse Geheimniss der Gottseligkeit um. Diese alle gehen von der Voraussetzung aus, dass der Logos, wenn er seine Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart aufgebe, Gott zu sein aufhöre. Aber diese Voraussetzung streitet wider die Selbstaussagen des Gottmenschen, der sich in den Evangelien diese Eigenschaften und damit doch nicht die göttliche Wesenheit abspricht. Der geschichtliche Christus gilt mir mehr, als die ungeschichtlichen Vertheidiger seiner Gottheit und die Schreckbilder ihrer Consequenzmacherei. Die auch von Dorner gegen die folgends vorgetragene Auffassung der Kenosis erhobenen Einwürfe aus der Unveränderlichkeit Gottes verdienen eine hier unstatthafte eingehende Prüfung; wir bemerken nur im Allgemeinen: 1) dass Dorner selbst die Unveränderlichkeit auf „ethische Sichselbstgleichheit" d. i. das sich selbst wollende und behauptende göttliche Liebesleben reducirt; 2) dass er selbst lehrt, die Menschwerdung sei nicht blos eine That Gottes, wie andere, sondern sie bringe mit sich ein durch Gottes That gewordenes neues Sein Gottes selbst in der Welt, das zuvor nur der Potenz oder dem Rathschluss nach da war; 3) dass aber seine eigne Ansicht, wonach die *unio naturarum* in Christo erst mit seiner Erhöhung zur vollen *unio personalis* geworden sei, die Wahrheit der Menschwerdung beeinträchtigt und mit den überall ein mangelloses zweiseitiges gottmenschliches Selbstbewusstsein aussprechenden Selbstaussagen des Menschgewordenen unvereinbar ist, also auf eine andere Lösung des Problems hindrängt. Nur auf einige uns insonderheit geltende Entgegnungen werden wir im Folgenden besonders antworten.

nicht, wie er selbst sagt, Zeit und Stunde des Endes Mr. 13, 32. Er ist nicht allmächtig, denn die Macht über Alles ist, wie der Auferstandene sagt, ihm gegeben Mt. 28, 18. Er ist nicht allgegenwärtig, denn um alles zu erfüllen, ist er aufgefahren Eph. 4, 10. Will man diese drei Aussagen nur auf ihn als Menschen beziehen, so zerreisst man eben durch innere Widersprüche die Einheit der Person und verwandelt die Realität der menschlichen Natur in einen Schein. Es muss also gezeigt werden,[1] wie der Logos die ewige Doxa und diese Attribute seiner göttlichen Seinsweise wahrhaft und wirklich aufgeben konnte, ohne doch sein göttliches Sein aufzugeben, dessen Ausstrahlung die Doxa ist und dessen Energie jene Attribute sind.

Worin die Grundvoraussetzung dieser Möglichkeit besteht, ist schon Abschn. IV §. 4 und 7 gezeigt worden: das Wesen der absoluten Persönlichkeit besteht in unendlicher schlechthin schrankenloser Selbstbestimmung, und die Wurzel des Wesens der Gottheit zumal und jeder der drei Personen insbesondere (wie abbildlicher Weise des menschlichen Geistes) ist der Wille, welcher auch zum actualisirten Selbstbewusstsein sich als Prius verhält. Also konnte sich Gottes Sohn, ohne sich selbst aufzugeben, auf diese unterste Basis, diese wurzelhafte Potenz, diesen alles beschliessenden Grund und Ursprung seines Wesens zurückziehen und so mit Entäusserung seiner Wesensentfaltung sich zum Subjecte einer menschlichen Persönlichkeit machen und sich selbst in einem neu aufgehenden Selbstbewusstsein gegenständlich werden, welches, obgleich es sein nunmehriges Doppelwesen zum Inhalt hat, doch kein doppeltes, sondern ein aus einheitlichem gottmenschlichen Lebensgrunde aufgehendes einiges ist.[2] Es

1) In der Theosophie findet sich kein Ansatz dazu. „Höre, liebe Vernunft — sagt J. Böhme in dem Buche von den drei Principien 23, 8 — da das Wort Gottes in Marien Leibe Mensch ward, war es denn damals nicht auch hoch über den Sternen? Da es zu Nazareth war, war es nicht auch zu Jerusalem und überall in allen Thronen?“ Aehnlich lautet die grossartige Stelle Melito's: Während er wandelte auf Erden, füllte er auch den Himmel u. s. w. bei Cureton, *Spicilegium Syriacum* p. 52—54.

2) Die Art und Weise, wie die Anypostasie der Menschennatur von den Alten gefasst wird, ergibt eher eine Gottwerdung der Menschheit, als eine Menschwerdung Gottes; indess wird auch von ihnen bemerkt, dass die Anypostasie der Menschennatur vor ihrer Einigung mit dem personbildenden Logos nur eine Abstraction sei (s. bei Schmid, Dogm. S. 225). Uns ist eine tiefer blickende Erkenntniss dadurch ermöglicht, dass der Neuzeit das Wesen der Persönlichkeit und des Lebens durchsichtiger und dadurch die ganze Natur- und Geschichtsanschauung eine organische geworden ist. In dem Menschgewordenen ist allerdings der Logos das personirende Princip, aber das neue Selbstbewusstsein des Logos als des menschgewordenen hat beide Naturen zu Coefficienten und ersteht aus der in Ein lebendiges Centrum zusammengehenden Wechselwirkung beider.

kam dadurch weder in den immanenten trinitarischen Process eine Hemmung noch in die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit der dreieinigen Gottheit eine Lücke. Es kam in den immanenten trinitarischen Process keine Hemmung, denn der Act des Vaters, vermöge dessen er seine Wesensfülle im Sohne ebenbildlich und gegenständlich zusammenfasst, und der des Sohnes, vermöge dessen er sich selbst als Gott von Gott erfasst und seinem Ursprunge in lichter Liebe zukehrt (s. Abschn. IV. §. 4), und der des heiligen Geistes, vermöge dessen er, vom Vater und Sohne ausgehend, das geeinigte Leben beider zur Darstellung bringt und die Umfassung der Gottheit bildet: diese ewigen innergöttlichen Acte bleiben in ihrem ewig selbstgleichen Fortgang (worauf sich das absolute Präsens ὁ ὤν Joh. 1, 18. 3, 13. vgl. 8, 58. 17, 24 bezieht); der Sohn blieb auch in jener Einziehung und, so zu sagen, Systole seiner Wesensentfaltung, worin die Entäusserung besteht, der andere göttliche Wille, in welchem der urbildliche Wille des Vaters sich spiegelt und welcher die Wesensfülle des Vaters zu seinem bewegenden Inhalt hat. Ferner: es kam in die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit der dreieinigen Gottheit keine Lücke, denn in der Selbstentäusserung des Sohnes verwirklicht sich ja der ewige Liebeswille Gottes des dreieinigen und somit sein eigener ewiger Wille. Und „da dessen Verwirklichung eins ist mit der Weltregierung, so gilt von der menschlichen Selbstbethätigung des Sohnes nicht minder, als von der göttlichen, von der innerweltlichen nicht minder, als von der überweltlichen, dass sie Weltregierung ist an seinem Theil. Im Mutterleibe der Geburt entgegenreifend, als Knabe zunehmend an Leib und Geist, schlafend und wachend, wirkend und leidend ist er mittheilhaft der Weltregierung, indem auf dem hierin verwirklichten Verhältnisse des Sohnes zum Vater, welches die ewige Gemeinschaft beider zu seinem einwohnenden Grunde hat, die Verwirklichung des ewigen Rathschlusses beruht.“[1] Mit andern Worten: die Erlösung ist das Centrum der Welterhaltung und Weltregierung, und indem also Gott der Sohn mit Rückgang auf seinen Wesensgrund die Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt vertauschte, kam in die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit des dreieinigen Gottes so wenig eine Lücke, dass sie sich vielmehr in dieser Selbstentäusserung des Sohnes, ohne darin aufzugehen, gleichsam centripetalkräftig zusammenfasste und daran ihren Schwerpunkt hatte, so dass also das *φέρων τὰ πάν-*

1) s. Hofmann, Schriftb. 2, 26 s. (der 2. Aufl., wo nun auch Dorner's und Gess' Einwände widerlegt sind) und ebenso Thomasius, Dogm. §. 47: Das scheinbare Cessiren der weltregierenden Thätigkeit des Sohnes, welches die Bedingung seiner weltversöhnenden Thätigkeit war, ist kein Aufhören seiner Betheiligung an der Weltregierung, vielmehr Mitwirkung an ihr, Mitvollzug derselben gewesen.

τα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (Hebr. 1, 3) auch so, obgleich unter der Hülle eines selbst den Engeln undurchschaubaren Geheimnisses, seine währende Wahrheit behauptete, ähnlich wie der menschliche Geist in der Gebundenheit des Schlafes nicht minder, als in der vollen Regsamkeit des Wachens, ohne Abbruch seines selbstgleichen Lebens mittelst der Seele die den Leib durchwaltende Lebensmacht zu sein fortfährt. Die Selbstentäusserung des Sohnes und sein damit verbundenes gottmenschliches Leiden bis zum Tode ist ja, recht besehen, die willensstärkste thatkräftigste allerintensivste Selbstbethätigung; in dieser Selbstentäusserung gipfelt die freie Selbstmacht des ewigen Sohnes und concentrirt sich die der Welt Vollendung wollende und durchsetzende ewige Liebe: ihre Wirkungen erstrecken sich nicht allein auf die ganze Menschheit, sondern auf Himmel und Erde. — —

Ehe wir von hier aus weiter gehen, wollen wir zuvor die von Dorner gemachten Einreden[1] beleuchten. Zu meiner Aeusserung, dass ich auf psychologischem Wege zu dieser mit Thomasius und Hofmann zusammentreffenden Auffassung der Kenosis gelangt sei, macht er ein Fragezeichen; aber auch König, Gaupp u. A. haben ja Aehnliches vorgetragen, die Revision der überlieferten Vorstellungen ist gerade hier ein von Vielen gefühltes Bedürfniss, mein leitender Gesichtspunkt ward die Erkenntniss, dass der Wille der Wesensgrund des Geistes und urbildlicher Weise auch der Gottheit ist. Zu meiner Aeusserung, dass der Logos sich auf diese unterste Basis seines Wesens zurückgezogen und so mit Entäusserung seiner Wesensentfaltung zum Subjecte einer menschlichen Persönlichkeit gemacht habe, bemerkt er: „offenbar nach dem Zusammenhang mit Entäusserung auch seiner Hypostase“; aber nein, die Hypostase bleibt, nur in ihrem Rückgang auf ihren Wesensgrund vollbringt sich der ewige Liebesrathschluss der dreieinigen Gottheit in geschichtlicher und doch nicht von der Ewigkeit abgebrochener Weise, mit andern Worten: er vollbringt sich zeitlich auf ewigem Grunde. Zu meiner Bezeichnung dieses Rückgangs von der Wesensentfaltung auf den Wesensgrund als einer Systole bemerkt er: „wie der alte Sabellianismus“; aber was hat mein kirchliches Bekenntniss zu dem dreieinigen Gotte mit der in sich verschlossenen und im Logos sich erschliessenden oder ausdehnenden Monas des unitarischen Sabellianismus zu schaffen? Zu meiner Behauptung, dass obige Auffassung der Kenôse, wie Thomasius zeige, die rechte Consequenz der altkatholischen und lutherischen Christologie sei, bemerkt er: „die Auffassung sei nicht

1) Abh. über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1856 S. 388 vgl. 1857 S. 440 ss. 1858 S. 579 ss.

neu und sei als sie neu war und so oft sie erneuert wurde von der Kirche verworfen worden"; aber in der That verfällt sie in keine der vom ersten bis zum sechsten ökumenischen Concil verworfenen Häresien und ist auch nie verworfen worden, weil sie aus Erkenntnissen, welche in der älteren Kirche bis auf die Concordienformel nirgends laut werden, erwachsen ist und von älteren Verwerfungsurtheilen ebendeshalb auch nicht getroffen wird. Endlich gibt mir Dorner auf meine Behauptung hin, dass die kirchliche Trinitätslehre dadurch nicht afficirt werde, zu bedenken, ob ich dabei nicht vielleicht doch „das athanasianische *non tres aeterni, immensi, omnipotentes* vergessen habe." Soll dies heissen, dass der Sohn Gottes sich seiner Absolutheit und Allmacht nicht entäussern könne, ohne dass dies zugleich den Vater treffe? Diese Folgerung ist nichtig. Er entäussert sich ja seiner Absolutheit und Allmacht, um in sich als dem Centrum der göttlichen Liebesthat den Liebeswillen der Einen Gottheit zu vollbringen, dessen Triumph gerade in dieser Aufopferung besteht. Er kann sich aber entäussern, weil er dem dreifaltigen Selbstbewusstsein der Gottheit angehöriges Selbstsbewusstsein hat. Und er bleibt ja auch nach der Entäusserung der Absolute und Allmächtige, weil er menschgeworden nicht wirklich absolut und allmächtig ist kraft seines eigenen Willens. Was aber die Ewigkeit betrifft, so sind ja auch Vater und h. Geist in ihrer Weise an dem geschichtlichen Processe des Erlösungswerkes betheiligt. Das erschlossene Wesen aller drei Personen geht wirklich durch das neue Verhältniss, in das sich die Gottheit zur Menschheit setzt, eine Veränderung ein und zwar eine solche, welche ewig beschlossen ist und nach dem zeitlichen Vollzug verewigt wird. Der ewige Wesensgrund der drei Personen aber und ihr Verhältniss zu einander bleibt schlechthin unverändert, und nicht blos die ethische auch die metaphysische Sichselbstgleichheit Gottes ragt über den Process hinaus, der von ihr ausgeht und den sie in sich zurücklenkt. Wenn freilich diese Auffassung der Kenosis zu den Consequenzen führte, welche Gess[1] gezogen hat, so würden wir uns beeilen, sie als eine Mutter der schlimmsten Häresien von uns zu weisen. Denn gleich die erste Consequenz, welche Gess zieht, dass man, um ihr das Unfruchtbare und Illusorische zu benehmen, die Annahme einer vom Logos verschiedenen menschlichen Seele in der Person Christi aufgeben müsse, würde uns auf einen von der Kirche unter schweren Kämpfen überwundenen Standpunkt zurückwerfen. Aber auf solche Verzerrungen verfällt man nur wenn man das Mysterium verstandesgemäss begreifen will. Uns kommt es nur auf den Thatbestand an, dessen richtige Auffassung sich daran zu erpro-

1) Die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugniss der Apostel 1856 vgl. Thomasius, Dogm. 2, 196—199.

ben hat, dass sie sowohl die immanente Trinität des göttlichen Wesens als die wahre Menschheit und die mit der Menschwerdung gesetzte Personeinheit beider Naturen Jesu Christi bestehen und die betreffenden altkatholischen Dogmen unangetastet lässt.

Ist der Sohn Gottes wahrer Mensch geworden, so werden wir weiter nach unserer vom Wesensbestande des Menschen gewonnenen Erkenntniss ebenso ein zeitanfängliches *πνεῦμα* als eine zeitanfängliche *ψυχή* in ihm unterscheiden müssen; auch eignet er sich beides zu: diese, indem er sagt: Meine Seele ist betrübt bis in den Tod Mt. 26,38.; jenes, indem er sterbend ausruft: Vater ich befehle meinen Geist in deine Hände Lc. 23, 46.[1] Ferner: da in dem Menschen sein Geist, in dem Gottmenschen aber der Logos das Personbildende ist, so müssen wir annehmen, dass in dem Augenblicke der Menschwerdung der ewige Wille des Logos sich in den zeitanfänglichen Willen des menschlichen Geistes einergab, so dass er von da an diesen seinen menschlichen Geist in Untergebung unter das Gesetz menschlicher Entwicklung zum Spiegel seines Inhalts und zum Orte seines Bewusstseins hatte. Drittens: da die menschliche Seele die emanirte siebenfältige Doxa des menschlichen Geistes ist, so ist die menschliche Seele der כָּבוֹד (Ps. 16,10 vgl. V. 9. Act. 2,25—27), mit welchem er seinen himmlischen כָּבוֹד vertauscht hat. Und viertens: weil es die Bestimmung des Leibes ist, mittelst der Seele, wie diese selber, zur Doxa des Geistes oder, was dasselbe, ein *σῶμα πνευματικόν* zu werden, so gehört mittelbar auch der Leib des Gottmenschen zu der Doxa des seinem Geiste geeinigten Logos. Diese seelisch-leibliche Doxa ist zwar im Stande der Niedrigkeit, weil der Logos *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* (Phil. 2,7) und zwar *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (Röm. 8,3) erschienen ist, eine noch verhüllte und ihrer Vollendung noch wartende, aber die Energie des Logos war doch auch im Stande der Niedrigkeit so gross, dass die Augen Gläubiger diesem Menschen die Doxa des in die Endlichkeit eingegangenen Eingebornen ansahen (Joh. 1,14) und von dem was sie hörten, schauten und betasteten den Eindruck des von Ewigkeit her beim Vater gewesenen und nun erschienenen Wortes des Lebens bekamen (1 Joh. 1,1—3). Der Ausgang aber ist der gewesen, dass der Logos, die geschöpfliche und durch die Folge der Sünde gesteigerte Schranke seiner Wesensentfaltung, in die er kraft freier That eingegangen ist, durchbrochen und die angenommene Menschheit in seine wiedergewonnene uranfängliche Doxa verschlungen

1) *Immortalis veritas* — sagt Augustin *de agone christ. c.* 18 — *per spiritum animam et per animam corpus suscipiens toto homine assumpto eum ab infirmitatibus suis liberavit.* So auch Hofmann, vgl. das unumwundene Bekenntniss im Schriftb. 2,43.

hat. Die Incarnation war Selbsterniedrigung,[1] nun aber ist sie es nicht mehr.

Dieser Jesus ist der andere Adam. Der gute Anfang, den der erste Adam verwirkte, hat in ihm neue unerschütterliche Wirklichkeit und, indem er erhöhet ward, seine schliessliche Vollendung gefunden. Denn die Gegenwart Gottes in dem ersten Adam, welche durch dessen freie That sich zur *unio mystica* befestigen sollte, war verlierbar; in dem andern Adam aber sind Gottheit und Menschheit durch eine freie That des Logos in den Stand unauflöslicher *unio personalis* getreten. Diese Aneignung menschlichen Wesens durch den Logos und diese Eineignung des Logos in das menschliche ist der unerschütterliche Grund einer neuen Menschheit geworden, die an dem Gottmenschen das schöpferische Princip und das überschwengliche Urbild ihres Werdens hat. Vereinigung des Geistes des Menschen mit Gott und, was die Folge davon, Vollendung seiner seelisch-leiblichen Doxa — das ist das Doppelziel der Erlösung, dessen Urbild der Erlöser für die Erlösten ist. Indem nun dieses Urbild sich abbildlich verwirklicht, erleidet der psychische Bestand des Menschen eine Wandelung, welche so gewiss in den Bereich der biblischen Psychologie fällt, als 1 Cor. 15,45—49 eine apostolische Belehrung psychologischen Inhalts ist.

Das neue Geistesleben.

§. 2.

Wenn der Apostel, von der Auferstehungsthatsache und insbes. der Beschaffenheit der zukünftigen Leiblichkeit handelnd, mit Verweisung auf Gen. 2,7 sagt, dass der erste Adam geschaffen worden sei *εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, der letzte d. i. die Geschichte der Menschheit abschliessende Adam *εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*, so bezeichnet er damit die Bestimmung, auf welche hin der Mensch ursprünglich angelegt war, als eine in Christo erreichte. Denn in dem erstgeschaffenen Menschen waren Geist und Leib mittelst der Seele zunächst zu einem selbstlebendigen Wesen (*ψυχὴ ζῶσα*) geeinigt, dessen selbsteigner Entscheidung es anheimgegeben war, ob es von dem unmittelbar in Gott originirenden Geiste sich Gott gemäss bestimmen lassen oder sich in seinem Sonderleben selbstisch gegen Gott abschliessen

1) Zwar sagt A. Günther (Vorschule 2, 447. Ausg. 2): „Es ist keine Erniedrigung Gottes, wenn er das, was von ihm ursprünglich ausgegangen, auch wieder in sich zurücknimmt mittelst Vereinigung“, aber was ist Selbstentherrlichung (s. Joh. 17, 5) anders als Erniedrigung? Schön und treffend Thomasius (Dogm. 2, 236): „In der Erniedrigung wird die göttliche That des Anfangs (die schon in der Menschwerdung enthaltene Selbstbeschränkung) zur gottmenschlichen That seines ganzen Lebens.“

wolle: denn die Seele war zunächst das Personband menschlichen Wesens, der Geist aber sollte zur Personmacht werden d. i. zur beherrschenden, verklärenden und, so zu sagen, personirenden Macht der ganzen Persönlichkeit. Dieser Zweck ist unerreicht geblieben, denn der Geist, statt sich als *ζωοποιοῦν* d. i. als in immer steigender Energie und in immer umfänglicherem Erfolge allesdurchdringende Lebensmacht zu erweisen, ist dergestalt der Knechtschaft des Fleisches verfallen, dass obwohl seine gottesbildliche Substanz fortbesteht doch sein gottesbildliches Leben erloschen ist. Der Mensch, statt von dem guten aber gewissermaassen (inwiefern er der Bestätigung und Befestigung durch eigne Selbstentscheidung des Menschen wartete) noch unentschiedenen Stande einer selbstlebendigen *ψυχὴ ζῶσα* aus *πνευματικὸς* zu werden d. i. allerseits bestimmt von dem in dem Gotte seines Ursprungs lebenden und webenden Geiste, ist *ψυχικὸς* und *σαρκικὸς* geworden, d. i. ganz und gar bestimmt von seiner dem Geiste entfallenen und in bestimmungswidriger Weise verselbstigten *ψυχὴ* und von der dem Geiste entfallenen und deshalb aus einer materiellen zu einer grob materialischen gewordenen *σάρξ*; der Geist ist nicht was er sein sollte: die persönliche Macht des Gesammtlebens, sondern nur noch Bewusstsein des durch die Seele zusammengehaltenen Einzellebens, die Psyche hat Pneumarecht usurpirt, in ihr und nicht im Pneuma hat nun das individuelle persönliche Leben seine einheitliche Existenzform.[1] In Christo aber ist ein neuer Anfang gesetzt, welcher die unfehlbarste Gewähr der Vollendung in sich trägt und wegen der überschwänglichen Intensität seiner Fortpflanzungskraft eine Erneuerung der ganzen Menschheit hoffen lässt. Der Geist des ersten Adam hatte Gottes Gegenwart gleichsam zur tragenden Wurzel, aus der er sich nähren und stärken, von der er sich aber auch abbrechen konnte; in dem letzten Adam dagegen hat sich der Logos mit dem menschlichen Geiste unzertrennlich geeinigt, dergestalt dass in dem Maasse, wie das dreifache menschliche Leben von seinen embryonischen Grundlagen aus sich entwickelt, auch der Logos, der sich zum persönlichen Grunde dieses Lebens gemacht, mehr und mehr sich als göttliche personirende Macht desselben erwies. Darum sagt der Apostel *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ (ἐγένετο) εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.* Der Wesensbestand des die Geschichte der Menschheit zu Ende bringenden Adam unterschied sich gleich von vorn herein von dem Wesensbestande des sie beginnenden: dieser war zu vollendender Anfang, jener ist der Anfang der Vollendung selber, denn sein Geist, weil dem Logos geeinigt, ist *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, und es kann nicht fehlen, dass er sich zunächst im Bereiche seiner eigenen Persönlich-

1) s. v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist S. 46 s.

keit und von da aus an der Menschheit als alles überwaltendes Lebensprincip erweise und dadurch das Ende der Vollendung herbeiführe.

Dass aber die Geschichte der Menschheit so begönne, wie sie nun endet, war unmöglich. Dies sagt der Ap. V. 46. Der Stand des Menschen als geistleiblichen und freien Wesens ist nothwendiger Weise zunächst psychisch d. i. auf actualisirte Herrschaft des Geistes mittelst der Psyche angelegt. Der pneumatische Stand ist das gestellte Ziel. Durchgeistung, oder was dasselbe ist, Verklärung der Natur des Menschen ist das Ende, nicht der Anfang. Eben hieraus dass sie das Ende ist, begreift sich dass *πνεῦμα* im N. T. eine alle andern psychologischen Begriffe überragende und bestimmende Stelle einnimmt.[1]

Des irdischen Menschen Bestimmung zu geistdurchdrungenem machtfreiem Leben, durch den Fall in unerreichbare Ferne gerückt, ist in Christo verwirklicht. „Der erste Mensch — fügt der Ap. V. 47 hinzu — ist von Erde, staubgebildet, der zweite Mensch vom Himmel.“ Aber ist denn nicht auch der Geist des ersten Menschen, indem er ihm von Gott eingehaucht wurde, himmlischen Ursprungs, und ist denn nicht auch die Leiblichkeit Christi, da er aus Maria geboren ward, irdischen Ursprungs? Beides ist wahr: der erste Mensch hatte eine himmlische und der letzte Mensch hat eine irdische Seite seines Wesens, auch die Leiblichkeit des Erhöhten, obwohl himmlisch transformirt und in die Gottheit aufgenommen, ist doch, auf ihren Ursprung gesehen, keine andere, als die in Maria angenommene. Die Antithese des Apostels besteht aber doch in ihrer ganzen Schärfe, sie gilt den grund- und wesensverschiedenen Anfängen der beiden Anfänger der Menschheit. Der Eine nahm, indem Gott der Schaffende vorerst Staub von der Erde zu einem Menschenkörper formte, einen dinglichen irdischen Anfang, der Andere dagegen einen persönlichen himmlischen, indem Gott der Erlösende sich aus freier Selbstmacht in den Schooss der Jungfrau senkte; der eine wurde Person, indem der geschöpfliche Geist sich mit dem ohne sein Zuthun entstandenen Körper einte, der andere war schon Person, als er sich zum Subjecte einer nicht ohne sein Wollen entstehenden Menschennatur machte. Während also dem Einen die Aufgabe gestellt war, die seinem Wissen und Wollen zuvorgekommene irdische Grundlage seines Daseins geistig zu bemeistern — eine Aufgabe, welche er erfüllen konnte und auch nicht erfüllen konnte, und in Wirklichkeit nicht erfüllt hat — ist der Andere gleich von vornherein Herr im Bereiche des menschlichen Wesens, in welches er, vom Himmel herniedergekommen, kraft bewussten freien Wollens, ohne sich selbst zu verlieren,

1) s. v. Zezschwitz a. a. O. S. 33.

eingegangen ist, und obwohl sein Geist den Leib nicht sofort verklärt, so ist er doch in Kraft des göttlichen himmlischen Ich, welches in ihm sich menschlicherweise seiner selbst bewusst wird, gleich von vornherein Macht und Bürgschaft der unausbleiblichen Verklärung.[1] Der Weg des Herrn von Verklärungsmacht zur Verklärungswirklichkeit kümmert hier den Apostel nicht, er sieht ihn gleich in der himmlischen Herrlichkeit des erreichten Ziels, aber mit besonderer Rücksicht auf das gotterfüllte geistige Princip, dessen unfehlbare Folge jenes Leben der Herrlichkeit sein musste.

Wenn er also V. 48 s. damit abschliesst, dass wie die alte Menschheit nach dem ersten Adam irdisch, so die neue Menschheit nach dem andern Adam himmlisch geartet sein muss und dass wir, wie wir das Bild des Irdischen (des ersten Adam) getragen haben, so auch das Bild des Himmlischen (des andern Adam) tragen werden (*φορέσομεν*): so meint er damit die mit der Auferstehung uns bevorstehende Vollendung, welche dasjenige äusserlich zur Darstellung bringen wird, wozu dadurch der Grund gelegt ist, dass wir Christo durch Versetzung aus dem Stand der *ψυχὴ ζῶσα* in den Stand des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* zuvor innerlich gleich geworden sind; denn ohne Antheil an dem *πνεῦμα ζωοποιοῦν* des Menschgewordenen, obwohl noch mit sterblichem Fleischesleibe Angethanen, haben wir auch nicht Theil an dem *σῶμα πνευματικὸν* des Auferstandenen und Erhöheten.

Wie aber bekommen wir Antheil an dem lebendigmachenden Geiste und in Folge dessen auch an dem geistlichen Leibe Christi, des neuen himmlischen Menschen? Antheil an Leib, Seele und Geist des ersten Adam in ihrer Bestimmtheit durch den Fall haben wir vermöge der physischen thierartigen Zeugung. Unmöglich konnte auf diesem Wege von Christo aus eine neue Menschheit entstehen. Sie entsteht mittelst einer neuen

1) Ich bin oben von der kritisch bezeugtesten LA *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* ausgegangen, das *ὁ κύριος*, welches der *textus rec.* vor *ἐξ οὐρανοῦ* hat, ist aber dem Sinne des Apostels ganz gemäss, und wenn ich den absichtsvollen Ausdruck *ἐκ γῆς χοϊκός* ansehe, so scheint mir, wie *ἐξ οὐρανοῦ* dem *ἐκ γῆς* entspricht, auch dem *χοϊκός* ein Prädikatsbegriff entsprechen zu müssen. Der urspr. Text hatte, wie ich überzeugt bin, *ὁ δεύτερος κύριος ἐξ οὐρανοῦ* (ohne *ὁ* vor *κύριος*). Denn 1) Tertullian *adv. Marc.* 5, 10 übers. mit der altlat. Uebers.: *Primus homo de humo terrenus, secundo dominus de coelo,* ohne hier den Marcion anzufechten. Dass dieser aber v. 45 *dominus novissimus* (*ὁ ἔσχατος κύριος*) *pro novissimo Adam* las, legt für die Ursprünglichkeit des *κύριος* in v. 47 indirektes Zeugniss ab. 2) Der griechische *Dial. contra Marc.* schreibt auch die LA *ὁ δεύτερος κύριος ἐξ οὐρανοῦ* auf Marcions Rechnung, der damit die Wirklichkeit der Menschwerdung Christi habe beseitigen wollen. Man sieht wie *ὁ δεύτερος κύριος* als marcionitisch verdächtig ward; man konnte sich in den wahren Sinn: „der zweite (Mensch) Herr vom Himmel“ nicht finden und half theils durch Wiederholung des *ἄνθρωπος* theils durch Einschaltung des vor dem Prädicatsbegriff absichtlich fehlenden Artikels nach.

Schöpfung, welche auch eine Geburt ist, aber als eine Geburt von oben wesentlich verschieden ist von der irdischen. Kraft des in ihm mit dem menschlichen Wesensbestande geeinigten ewigen Wortes ist Christus schöpfungskräftige Person, welche, soweit überhaupt der Abstand des Geschöpfes von Gott Gleichheit zulässt, aus ihrem Wesen heraus Gleiches hervorbringen kann, wozu noch kommt, dass die Menschheit des Gottmenschen, nachdem sie in den Kreis des absoluten innergöttlichen Lebens aufgenommen, zum Plerôma und Medium der gesammten dreieinigen Gottheit geworden ist.

Die neue Schöpfung unterscheidet sich aber von der ersten. Diese schuf den Menschen aus dem Nichtsein in das Sein, jene findet das widergöttliche Sein des Menschen vor und schafft es in göttliches um.[1] Ihr Anknüpfungspunkt ist das Gewissen, dieser „Pneumarest im psychischen Menschen“[2], und sie vollzieht sich, indem sie vor allem die Gottlosigkeit des Menschen, sein Lossein von Gott in Gottverbundenheit wandelt, was dadurch geschieht, dass sich die durch Christum wiedererworbene göttliche Liebe dem Menschen in dem die Sünde richtenden und Vergebung der Sünden verheissenden Worte darbietet und dass der Mensch mittelst des Glaubens, welchen dieses Wort wirkt, dieses Wort und seinen Inhalt ergreift und in sich aufnimmt. Mit dieser allerinnerlichsten Wirkung, die sich an das unabänderlich auf Gott bezogene innerste Wesen des Menschen wendet und zunächst das Bewusstsein des Menschen von seinem Wechselverhältnisse zu Gott d. i. sein Gewissen in ein gutes umwandelt, kurz mit der Rechtfertigung, beginnt das Werk der Gnade.[3] Ihre erste Wirkung ist eine auf Gottes Seite durch entgegenkommende freie Liebe, auf des Menschen Seite *sola fide* vermittelte Wandlung des Bewusstseins. Die Versetzung des menschlichen Ich aus dem Princip des Zorns in das Princip der Liebe macht den Anfang (s. Abschn. III, §. 5). So, mit Umgeburt oder Wiedergeburt des Ich, begann das Werk der Gnade schon im A. B. und, soweit es ins Bewusstsein fällt, bleibt es auch im N. T. innerhalb des Diesseits auf diesen lebendigen Entstehungspunkt beschränkt.

1) Denn jenseit des Schöpfungssabbats, in den Gott eingegangen, gibt es kein weiteres Schaffen im Sinne von Hervorbringung neuer Wesen, sondern nur schöpferische Bethätigung an den im Anfang grundleglich geschaffenen. Dies gegen Schultz, Voraussetzungen der christl. Unsterblichkeitslehre (1861) S. 172.

2) So nennt v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist S. 55 das Gewissen.

3) s. F. Weber, Die Lehre vom Gewissen a. a. O. S. 85: „Ist im Gewissen der Zwiespalt zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen zum Bewusstsein gekommen, so bedarf es des Glaubens an die Vergebung der Sünde, um diesen Zwiespalt aufzuheben, um mittelst Glaubens gutes Gewissen zu bekommen d. h. das Urtheil des Gewissens zu wandeln“ u. s. w.

Seit aber das Geheimniss der Menschwerdung sich verwirklicht hat, kommen zu dieser Gotteswirkung andere, welche den sündigen Menschen des Geistes, der Seele, des Leibes Christi theilhaft machen, damit er wie er seiner Abstammung von Adam nach irdisch, so seiner Abstammung von Christo nach pneumatisch und himmlisch werde. Es sind Wirkungen, die ebensowenig als die göttliche Einhauchung, welche den ersten Menschen beseelte, und ebensowenig als die Abkunft der Kinder auch nach Geist und Seele von ihren Eltern so vorzustellen sind, als ob Christus von seinem Geist, Seele und Leib stückweise abgäbe, was absurd ist. Es gehen aber von Christo, seinem dreifachen menschlichen Wesensbestande nach, Wirkungen aus, welche den Menschen mittheilungsweise mit Geist, Seele und Leib Christi in eine für seinen eignen Geist, seine eigne Seele, seinen eignen Leib umwandelungskräftige Gemeinschaft setzen. Das Werk der Gnade setzt sich also dadurch fort, dass wir 1) von dem Geiste Christi empfangen, welcher, nachdem dieser in der Auferstehung jegliche Schranke abgestreift hat, mit dem heiligen Geist in eins zusammengegangen ist, so dass alle Geistesmittheilung, wie die pfingstliche zeigt, seit Christi Erhöhung durch den Geist des Menschensohns vermittelt ist. Diese Geistesmittheilung macht das erstorbene Gottesbild in unserm Geiste wieder lebendig und erhält es lebendig; sie gibt unsern Geist dadurch seinem wahren Wesen zurück, so dass der Mensch, der auch natürlicherweise *πνεῦμα* zu haben nicht aufgehört hat, erst jetzt *πνεῦμα* wieder recht zu haben (Jud. V. 19) und *πνευματικός* (1 Cor. 2, 12—16 vgl. *πνεῦμα* Joh. 3, 6) zu sein beginnt.[1] 2) Wir empfangen von Christi Seele, denn wir empfangen von Christi Blute, das Blut aber ist die Seele, d. i. Seele und Blut sind ineinander (Abschn. IV §. 11). Es ist das Blut, in und mit welchem er seine Seele für uns vergossen hat (Jes. 53, 12), nicht aber das auf die Erde ge-

1) Der Sachverhalt ist klar und doch oft bedauerlich verwirrt worden. Dass die Schrift in dem Werk der Gnade von dem *πνεῦμα* Gottes oder Christi ein menschliches *πνεῦμα* unterscheidet, zeigen Stellen wie Röm. 8, 16. 2 Cor. 7, 1 vgl. 1 Cor. 2, 11. 5, 3 unwidersprechlich. Ohne dieses *πνεῦμα*, auf seine Substanz gesehen, ist kein Mensch, aber auf seine Bestimmung zur gottverbundenen Personmacht menschlichen Gesammtlebens gesehen, sind alle welche ausser der Gnade stehen *ψυχικοί* und, inwiefern sie auch den letzten Pneumarest, das Gewissen, in sich ertödtet, schlechthin geistlos *πνεῦμα μὴ ἔχοντες* (Jud. V. 19). Das Werk der Gnade besteht eben darin, dass sie das erloschene gottesbildliche Wesen des zur Herrschaft berufenen Geistes wieder actualisirt und des Menschen so wieder hergestellte pneumatische Anlage (1 Cor. 15, 45) entwickelt. Dass an manchen Stellen schwer zu sagen ist, ob das menschliche oder das göttliche *πνεῦμα* zu verstehen sei, kommt daher, dass das dem menschlichen *πνεῦμα* immanent gewordene *πνεῦμα* der Gottheit und Christi oder das durch diese Immanenz erneuerte menschliche gemeint ist. Die Schrift hält da nicht begrifflich auseinander was thatsächlich ineinander ist.

flossene des Sterbenden, sondern das in Identität mit diesem ihm, dem Erhöheten, verbliebene, das Blut, welches den Zorn gelöscht hat und nun ganz und gar von der göttlichen Liebe in ihrer ganzen vollen Doxa durchdrungen ist. Dieses gottmenschliche Blut des Versöhners wird die Tinctur unsrer Seele, deren Doxa zur Turba geworden ist,[1] und obgleich es diese Turba innerhalb des Diesseits noch nicht aufhebt, so hebt es doch ihre Verdammlichkeit, also ihre Fluchkraft auf und besänftigt durch die Macht der Liebe und des Friedens, die es in sich trägt, den zornigen wilden Streit der Kräfte, so dass die Seele kraft dieses Blutes und des im Geiste Christi wieder Gottes gewordenen Geistes ihre gottesbildliche Doxa, wenn nicht schon in Mittagshelle, doch wie in Morgendämmer und Morgenroth zurückgewinnt. Bei der wesentlichen Beziehung, in welcher die Seele zum Leibe steht, kommt dies auch dem Leibe zu Gute; wir empfangen aber auch 3) von Christi Fleische, welches, weil durch himmlische Zeugung in Maria entstanden und von dem lebendigmachenden Geiste durchdrungen (Joh. 6, 63), geistartig und zu geistlichem Nutzen mittheilbar ist. Dieses Fleisch, von ihm selbst himmlisches Lebensbrot und unsterblich machendes Manna genannt, geht in uns ein, ohne sich mit unserm durchsündeten, materialischen, thierischen Fleische zu vermischen, es wird aber in Betreff dieses unseres adamitischen Fleisches für uns zu einer Kraft des Gnadentrostes und der Ueberwindung, zu einer Bürgschaft des Lebens mitten im Tode, zu einer Tinctur der Unsterblichkeit, welche trotz des Verwesens das Wesen unseres Fleisches festhält, um einst in der Auferstehung auch dessen Erscheinung sich zu verähnlichen.[2]

1) Die sieben Saiten der Seele — sagt mein Elberfelder Kritiker — sind verstimmt. Der sie verstimmt hat, ist der ihr innerlich gewordene Weltgeist und durch diesen der Finstergeist. Wenn der Lichtgeist die sieben Saiten nicht wieder zurechtbringt, wird ihr Gepolter und Gekrächz weder in dieser noch in jener Welt aufhören.

2) Was Philo (auch in seiner Weise ein Vorbote des Christenthums) so oft als das durch die herablassende barmherzige Liebe Gottes und seines Logos zu erreichende Ziel der Seele hinstellt, das ist also erst durch die Menschwerdung des Logos und die dadurch eröffnete Gnadenfülle recht erreichbar geworden. Die Leiter, die Jakob schaute — sagt Philo *Opp. ed. Mangey* 1, 642 s. — hat eine kosmologisch-symbolische und eine anthropologisch-symbolische Bedeutung. „Fassen wir letztere ins Auge, so entspricht der Leiter die Seele, deren Basis, die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις), körperhaft und so zu sagen irdisch ist, ihre Spitze aber, der schlechthin reine Geist (νοῦς), ist himmlisch. In der Seele, ihrem ganzen Wesen nach, fahren die Logoi (λόγοι) Gottes unaufhörlich auf und nieder, sie wenn sie aufsteigen mit sich emporziehend und von dem Sterblichen loskettend und ihr den Anblick der einzig und allein sehenswürdigen Dinge gewährend, ohne sie, wenn sie niedersteigen, herniederzureissen. Denn Gott und der göttliche Logos gehen nicht auf Schädigung aus, sondern lassen sich in Leutseligkeit und Erbarmen zum Menschengeschlechte

Diese drei von Geist und Seele und Leib Christi auf unsern dreifachen Wesensbestand (1 Thess. 5, 23) ausgehenden, dem N. T. eigenthümlichen Gotteswirkungen kann man die Wiedergeburt des Naturlebens nennen, sofern man den ganzen Umfang des dem Menschen angebornen Wesensbestandes, in welchem das rein aktuelle Ich sich als Centrum setzt, unter dem Namen Natur begreift (Abschn. IV §. 2).

In welcher unterschiedlichen Weise die Gnadenmittel, Wort und Sacrament, dieser Darstellung des neuen Menschen nach der Gleiche Christi dienen — diese und andere dogmatische Fragen liegen abseits von der biblischen Psychologie.[1] Man würde diese aber ungebührlich beschränken, wenn man ihr das Recht abspräche, sich in der Weise, wie wir begonnen, über das neue Geistesleben zu verbreiten. Da der natürliche geistig seelische Bestand des Menschen ein nicht blos ethisch, sondern auch substantiell vom Verderben afficirter ist, so ist auch die Wiederherstellung desselben eine ethische und substantielle zugleich und also das Werk der Gnade, welches diese Wiederherstellung begründet, eine psychologische Erscheinung. Weil die theologischen Wissenschaften ein Organismus sind, ist keine so selbstständig, dass sie nicht nach allen Seiten hin mit der andern zusammenhinge und in sie gliedlich eingriffe. Sie bedürfen eine der andern. Wie sehr die Dogmatik der Psychologie bedarf und mit wie gutem Rechte letztere ihre Forschung auch auf das soteriologische Gebiet erstreckt, wird sich noch deutlicher zeigen, wenn wir nun die doppelte Sphäre menschlicher Subjectivität besprechen, in welcher sich die geheimnissvolle Thatsache der Wiedergeburt vollzieht.

herab, Hülfe und Beistand leistend, um die noch im Leibe wie in einem wogenden Strome befindliche Seele wieder lebendig zu machen, indem von ihnen aus Kräfte des Heils sie anwehn. Zwar in ganz und gar gereinigten Gemüthern (διανοίαις) wohnt geräuschlos und unsichtbar allein Gott, der Regierer des Alls, wie ein an den Weisen (Mose Lev. 26, 12) ergangener Gottesspruch lautet: „Ich will in ihnen wohnen und will ihr Gott sein.“ Zu den Seelen derer aber, welche noch in der Reinigung begriffen sind und das von der beschwerenden Leiblichkeit schmutzig gewordene und befleckte Leben noch nicht völlig ausgewaschen haben, gesellen sich Engel, göttliche Logoi (λόγοι), sie durch den Anblick ihrer Schön' und Güte läuternd. Wie massenhaft aber der böse Unrath böser Einwohner ist, der hinausgebannt wird, damit der Eine Gute (εἷς ὁ ἀγαθὸς) Wohnung mache, liegt zu Tage. So befleissige dich doch, o Seele, Gottes Haus zu werden, ein heiliger Tempel, aus einer so gar schwachen eine starke und aus einer ohnmächtigen eine mächtige, eine einsichtige aus einer thörichten und eine wohlbedächtige aus einer wahnwitzigen.“

1) s. darüber Thomasius, Dogm. 4, 112—121.

Die bewusste und unbewusste Seite des Gnadenwerks.

§. 3.

„Wundere dich nicht — sagt Jesus zu Nikodemus 3,7 s. — dass ich dir gesagt habe: ihr müsst von oben geboren werden; der Windhauch wehet, wo er will, und seinen Hall hörst du, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fähret — also ist ein jeglicher der geboren ist aus dem Geisthauch.“ Nikodemus hat sich verwundert, weil er ein Geheimniss, welches ausser dem Bereiche des Sinnlichen und überhaupt des Natürlichen liegt, nicht anders als sinnlich und natürlich zu denken weiss und deshalb widersinnig findet. Indem nun Jesus erläutern will, dass die Geburt von oben nichts Sinnliches und Natürliches sei, bedient er sich in Herablassung zu Nikodemus eines aus dem Naturbereiche entnommenen Gleichnisses. Der Geist hat an dem Winde, mit dem er gleichen Namen hat, sein natürliches Analogon; der Wind ist die wesensähnlichste elementarische Erscheinung des die Schöpfung durchwebenden, das Gesammtnaturleben vermittelnden Geistes Gottes. Wie nun der Wind weht, wo er will, d.h. bald hier bald dort, ohne sich in Schranken weisen und seine Bahnen vorschreiben zu lassen, und wie man wohl sein Sausen hört, aber nicht bestimmen kann wo er zuerst angefangen und wie weit er sich diesmal erstrecken oder wo er aufhören werde:[1] so verhält es sich mit jedem aus dem Geist Geborenen; auch das Walten des Geistes der Wiedergeburt ist 1) ein freies, der Gewalt menschlicher Willkür, menschlichen Eigenwirkens entzogenes; 2) ein geheimnissvolles, jenseit menschlichen Bewusstseins gelegenes, nur an seinen Wirkungen erkennbares. Der Wiedergeborne erkennt sich, wenn er seinen gegenwärtigen Zustand mit dem alten und dessen noch ungetilgten Reste vergleicht, als einen neuen Menschen mit umgewandter Grundrichtung aller seiner Kräfte, durch Besprengung mit dem Blute Christi entledigt des bisher bösen Gewissens oder, was wesentlich dasselbe, durch die rechtfertigende heiligungskräftige Gnade aus einem Kinde des Zorns wieder zu einem Kinde des Gottes der Liebe geworden, und erneuert im Grunde seines Wesens nach Gottes Bilde, so wie es in Christo neue schöpferische Wirklichkeit in der Menschheit gewonnen hat; er hört die Stimme des Geistes gleich dem Sausen des Windes, indem er das Zeugniss des Geistes von seiner Kindschaft, die in seine Gebete sich mischenden unaussprechlichen Seufzer, den Abba-Ruf, die in Unterweisung, Mahnung und Rüge sich mannigfach erweisende Zucht des h. Gei-

1) So richtig Paul Anton bei Hengstenberg zu d. St.

stes an sich erfährt; er ist ein für allemal erleuchtet, schmeckt die himmlische Gabe der Sündenvergebung, in welcher aller Reichthum der Gnade beschlossen ist, weiss sich im wesentlichen Besitz des h. Geistes, schmeckt das liebe trostreiche Wort Gottes und die schon in das Diesseits hereinwirkenden Kräfte der zukünftigen Welt der Vollendung (Hebr. 6, 4 s.) — aber das alles sind doch nur die Folgen dessen, was an ihm geschehen: die Gottesthat selbst ist und bleibt für ihn in einer unterhalb seines Bewusstseins gelegenen unerreichbaren Tiefe, und wie die natürliche Geburt, welche sein natürliches bewusstes Leben zur Basis hat, so bleibt die geistliche Geburt, die Basis seines geistlichen bewussten Lebens, für ihn in Dunkel gehüllt. Er ist sich des Gewirkten bewusst, aber als der Folge eines in der Region seines Unbewusstseins geschehenen Geisteswerkes.

Es ist allen schöpferischen Wirkungen Gottes eigen, dass die Creatur, welche dadurch ins Dasein gesetzt oder an welcher dies oder jenes ins Dasein gesetzt wird, kein Bewusstsein des Geschehenden hat. Als Adam infolge des göttlichen Einhauchs zum Bewusstsein seiner selbst kam, da war auch seine Schöpfung bereits vollendet, und als Gott das Weib aus ihm schaffen wollte, da liess er ihn zuvor tiefen Schlaf befallen und, als er erwachte, stand das Weib vor ihm. Ebenso ist es noch jetzt mit der Entstehung des Menschen. Auf Seite des Mannes und Weibes, welche die Werkzeuge der fortwirkenden göttlichen Schöpferkraft sind, ist der Moment der Empfängniss mit einer jedesmaligen Umflorung des Bewusstseins verbunden, und das Bewusstsein des Geistes des Embryo ist keimartig gebunden und erwacht erst, als Selbstgefühl dämmernd, wenn er ans Licht der Welt geboren sich als fertiger Mensch vorfindet. Die Creatur verhält sich, indem sie entsteht, zu Gott dem Schöpfer, wie der Thon zum Töpfer Jes. 29, 16. 45, 9 s. 64, 7. Jer. 18, 6. Sir. 36, 13., vgl. Röm. 9, 20 s., wo der Apostel darauf ausgeht, die allem Bewusstsein und aller Selbstthätigkeit des Menschen zuvorkommende Absolutheit Gottes und seines Weltplans zu erhärten. Die Creatur, welche Gott in Wirklichkeit setzt, verhält sich dabei schlechthin passiv. Auch nur die Möglichkeit einer bewussten Betheiligung derselben anzunehmen wäre absurd.

Aehnlich verhält es sich auch mit der Geburt von oben. Schon die erste Wirkung der Gnade, die uns überwindet, indem wir uns überwinden lassen, geschieht an uns wie im Zustand des Schlafes und des Todes (Eph. 5, 14). Und der Glaube, welchen die Gnade wirkt und welcher die Gnade ergreift und festhält, diese erste Regung und dieser fortwährende Athemzug des neuen Lebens ist zwar, obwohl in mannigfachster Abstufung, eine Thatsache unseres Bewusstseins, und das Wort sagt unserem Bewusstsein was Gott weiter durch die Gnadenmittel uns leisten will, so dass wir uns

ihnen nicht auf Gerathewohl unterstellen — aber die durch das Wort benannten und verheissenen Vorgänge selbst geschehen alle an uns in der Tiefe des Unbewusstseins und nur dann und wann fallen Reflexe davon in unser Bewusstsein. Wir empfangen vom Geiste, vom Leibe und Blute Christi und es gestaltet sich um unser glaubendes Ich ein werdender neuer Mensch in der Schale des alten; wir werden durch den Gottmenschen, der uns so aus seiner Wesensfülle mittheilt und uns seiner Natur theilhaft macht, zugleich göttlicher Natur theilhaft (θείας κοινωνοὶ φύσεως 2 Pt. 1, 4), indem der dreieinige Gott uns innerlich gegenwärtig wird und uns umfängt und durchwirkt mit seiner dreifaltigen Liebe — aber wir vermögen diese Gotteswirkungen in ihrem Anfang und Fortgang weder zu beobachten noch auch zu unterscheiden. Wir wissen aus dem Worte und aus dem Zeugniss des Geistes mittelst des Worts, was uns aus Gnaden geschenkt ist (1 Cor. 2, 12), aber wir wissen es im Glauben. Wie wir natürlicherweise Selbstgefühl und Bewusstsein unseres Lebens haben, auch ohne den Lebensprocess und seine Faktoren physiologisch zergliedern zu können, und wie dieses Leben, ohne dass wir seine ineinandergreifenden Kräfte durchschauen und auch ohne dass wir ihm bewusste Aufmerksamkeit zuwenden, sich selber vollzieht, so sind wir im Glauben unseres Lebens aus Gott gewiss, ohne das mit Christo in Gott verborgene (Col. 3, 3) in helles bleibendes Bewusstsein emporheben zu können, und dieses Leben vollzieht sich selber, ohne durch unser Wissen und Wollen bedingt zu sein, genug dass wir den lebendigen Glauben bewahren, der unser Ich mit diesem Leben zusammenbindet und der Offenbarung (1 Joh. 3, 2) des Herrlichkeitsreichthums dieses Mysteriums (Col. 1, 27) entgegenharrt. Wir ersehen was durch Taufe und Abendmahl an uns geschehen aus der Schrift, wir erkennen die Wirklichkeit des Geschehenen aus mancherlei Folgen und Aeusserungen, die in unser bewusstes Leben hereinragen, aber zu dem Geschehenen selbst haben wir nur das Verhältniss unbewusster Leidentlichkeit und der Thatbestand des Geschehenen ist unsrer Wahrnehmung geflissentlich entzogen, unsre Wahrnehmung ist im Sinne von Ex. 33, 22 s. (wo Mosi nicht das Ansehn, sondern nur das Nachsehn, nur ein dem sich Entziehenden folgender Nachblick verstattet ist) rein aposteriorisch. Wie hätte der Sacramentsstreit zwischen unserer und der reformirten Kirche entstehen können, wenn was die Sacramente und insbesondere das h. Abendmahl geben und wirken nicht allein nach dem Worte der Schrift zu entscheiden wäre, sondern auch aus erfahrungsmässiger Beobachtung entschieden werden könnte? Und wenn die Thatsache der Wiedergeburt im Bereich unseres Bewusstseins vor sich ginge, wie wäre es da möglich, dass über den Unterschied der Wirkungen des Worts und der Sacramente sich selbst un-

ter den erleuchtetsten Christen ein solches Schwanken der Ansichten fände? Wie wäre es möglich, dass auf die Frage, ob es auch ein aussersacramentliches Geniessen des Fleisches und Blutes Christi gebe, von den einen so, von den andern anders geantwortet würde? Was wir, als wir das natürliche geistig seelische Leben des Menschen besprachen, bemerkt haben, dass wie des Geistes Dasein von einem Zustande des Unbewusstseins anhebt, so auch alles geistig Grosse in der dunkeln Tiefe des Unbewusstseins embryonisch reife (Abschn. IV §. 8) und dass diese Tiefe inwendig mehr berge, als dem Menschen offenbar ist (Abschn. IV §. 14), das gilt von den Thatsachen und dem Inhalte des geistlichen Lebens in noch höherem Grade und weiterem Umfang.

Von der Kindertaufe haben wir dabei noch ganz abgesehen. Ist aber, wie wir Abschn. IV §. 8 gezeigt haben, der embryonische Lebensanfang des Menschen Anfang seines dreifachen d. i. leiblichen, geistigen und psychischen Lebens zumal, weil ja was nicht von vorn herein keimhaft gesetzt ist sich auch nicht entwickeln kann, und vollzieht sich, wie wir so eben gezeigt haben, auch in dem Erwachsenen die Schöpfung eines neuen Anfangs dieses dreifachen Lebens im Bereiche des Unbewusstseins, so ist nicht zu bezweifeln, dass das Sacrament der h. Taufe sich auch an dem kaum erst gebornen Kinde als Bad der Wiedergeburt erweisen und in dessen verselbstständigtes natürliches Leben den Anfang eines geistlichen hineinwirken könne, zumal da der Gottmensch, indem er selbst ein Kind gewesen, auch für das Kindesalter in seiner Weise die Möglichkeit und Macht der Wiedergeburt geworden ist.[1] Die Kindertaufe ist aber damit noch nicht gerechtfertigt. Denn alles Leben der Wiedergeburt hat zu seiner unerlässlichen Voraussetzung den Glauben, da vor allem das Ich des Menschen aus dem Verderben herumzubringen ist, der Glaube ist eben die Selbsterweisung des der wiedergebärenden und zunächst rechtfertigenden Gnade zugewandten und sie ergreifenden Ich und die Taufe, auf den Menschen gesehen, der sich ihr in rechter Verfassung unterzieht, ist thatsächlich an Gott gestelltes Begehren nach gutem Gewissen.[2] Mit Recht hat deshalb die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe sich für unsere

1) *Omnes enim* — sagt Irenäos II, 22, 4 — *venit per semet ipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes...*

2) So wird *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν* 1 P. 3, 21 mit Güder, Die Lehre vom Gewissen nach der Schrift in Stud. u. Kritiken 1857 S. 283—285., Hofmann (Schriftb. 3, 184), Schott u. A. zu verstehen sein, denn dass *ἐπερώτημα* nicht die bittende Erfragung, sondern das gewährte Anrecht bedeute, wie v. Zezschwitz (*De descensu* p. 45) mit Besser annimmt, ist gegen die vorauszusetzende Logik der Begriffsbestimmung.

lutherischen Dogmatiker in der Frage concentrirt: ob die Kinder glauben können. Sie erkennen den Schluss an, dass wer nicht glaubensfähig (*capax fidei*), auch nicht wiedergeburtsfähig (*capax regenerationis*) sei.[1] Dieser Schluss ist auch vollkommen schriftgemäss. Die Geburt aus dem Geiste kann nicht eine den Geist des Menschen umgehende, sie muss vor allem eine diesen erfassende Gotteswirkung sein. Nimmt man an, dass eine so ethisch-physische Wandelung, wie die Wiedergeburt, auch nur ihrem grundleglichen Anfange nach ohne Miterfassung der Ichheit geschehen könne, so schliesst man in einer der Persönlichkeit des Menschen widersprechenden Weise von der wiedergebärenden Gotteswirkung gerade das Centrum menschlichen Wesens aus, und nimmt man an, dass in dem Kinde, welches getauft wird, Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsverlangen die Stelle des Glaubens vertreten, so löst man das Räthsel nicht, da dieser Erlösungstrieb, wenn er nicht wie ein blinder Naturtrieb sein soll, nicht minder als der Glaube das Ich zum Subjecte haben muss; denn wenn sich auch nicht mit allen menschlichen Trieben und Vorstellungen der Ichgedanke verbindet, so unterscheiden sie sich doch von den thierischen durch den wenn auch im Hintergrunde bleibenden Grund der Ichheit. Oder nimmt man an, dass die Taufe das Kind kraft des Gnadenverhältnisses, welches der dreieinige Gott zu ihm eingeht, nur in die Möglichkeit später zu verwirklichender Wiedergeburt versetze (was bekanntlich die herrschende reformirte Ansicht), so entleert man die Taufe, welche doch in dem Kinde kein Hemmniss des Widerstandes wie in dem ungläubigen Erwachsenen vorfindet, ihrer in der Schrift bezeugten eigenthümlichen Wirksamkeit. Da die seit Augustin[2] oft ausgesprochene Ansicht, dass der Mangel an Glauben und Intention auf Seite des Kindes durch den Glauben der Taufzeugen und der ganzen Kirche übertragen werde, nach Obigem keiner Widerlegung bedarf, so bleibt die Berechtigung der Kindertaufe also ohne Ausflüchte von der Frage bedingt, ob die Kinder glauben können. Wäre der Glaube ein menschliches Selbstwerk mit menschlicher Initiative, so wäre diese Frage schlechtweg zu verneinen. Ist aber der Glaube ein menschliches Verhalten von göttlicher Wirkung, ein Werk der dem Menschen zuvorkommenden und sein Ich für sich einnehmenden Gnade, so ist Möglichkeit vorhanden, die Frage zu bejahen. Darauf fussend bejahen sie unsre alten Dogmatiker, indem sie sagen: *Habent infantes fidem non reflexam aut discursivam, sed directam et simplicem a Spiritu S., cui mali-*

1) s. Schmid, Dogmatik der ev. luth. Kirche (Ausg. 4) S. 413.

2) *In ecclesia salvatoris* — sagt Augustin z. B. *c. duas ep. Pelag.* 1, 22 — *parvuli per alios credunt, sicut ex aliis quae in baptismo remittuntur peccata traxerunt.* Ebenso früher auch Luther.

tiose non resistunt, per baptismum accensam.[1] Brenz hat dafür die Unterscheidung des Glaubens in einen verborgenen (*abscondita*) und offenbaren (*revelata*); Andere unterscheiden *fides habitualis* und *actualis*, oder *actus s. operatio fidei primaria et immediata* und *secundaria et mediata*,[2] aber wenn wir auf den bezeichneten Unterschied, welcher nicht allein für die Frage von der Kindertaufe, sondern für die rechte Beurtheilung des geistlichen Lebens überhaupt von grösster Wichtigkeit ist, nun näher eingehen, so wird sich zeigen, dass *fides directa* und *reflexa* dessen treffendste Bezeichnung ist.

Die actus directi und reflexi des Gnadenlebens.

§. 4.

Um uns den Sinn dieser zuerst von Mart. Chemnitz in dogmatische Anwendung gebrachten Unterscheidung klar zu machen, gehen wir von einer auf dem Gebiete der Schöpfungsoffenbarung gelegenen Thatsache aus, an welcher er recht ausgesprochen hervortritt. Nachdem Paulus Röm. 1, 20 gesagt hat, wie sich Gott seit Anbeginn der Welt durch seine Werke für menschliche Erkenntniss kundbar gemacht hat, so dass die Menschen entschuldigungslos sind, fährt er fort: „Denn obwohl Gott erkennend, priesen sie ihn oder dankten sie ihm nicht als Gott, sondern sind eitel geworden in ihren Gedanken und verfinstert worden ist ihr unverständiges Herz." Es ist befremdend, dass der Apostel hier den Menschen ein γνῶναι τὸν θεὸν zuspricht, während die Heiden, die hier besonders in Betracht kommen, sonst τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεὸν 1 Thess. 4, 5. Gal. 4, 8 heissen. Beidemal ist ὁ θεὸς der wahre Gott; es wird also an demselben Subjecte Erkenntniss des wahren Gottes bejaht und auch verneint. Deutet man γνόντες in γνῶναι δυνηθέντες um, so ist das eine unberechtigte exegetische Gewaltsamkeit; versucht man γνόντες plusquamperfektisch zu fassen, so zeigt dagegen V. 19., dass der Apostel diese γνῶσις nicht als etwas Vergangenes, sondern als etwas mitten im Undank und Abfall Gegenwärtiges ansieht, denn er sagt da von den Menschen, über welche sich Gottes Zorn offenbart, weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten, dass das Erkennbare Gottes d. i. Gott selbst, inwiefern er sich

1) So z. B. Hollaz in dem *cap. de gratia regenerante* seines *Examen*.

2) s. zur Geschichte dieser Unterscheidung Dieckhoff, Abendmahlslehre 1, 183—186, der hier unter Anderem sagt: „Die bestimmten Distinctionen, die hier nothwendig werden, können erst auf Grund einer dem christlichen Offenbarungsglauben gemäss ausgeführten Anthropologie und Ethik mit wissenschaftlicher Sicherheit gefunden werden."

schöpfungsweise zum Gegenstand des Erkennens gemacht hat, in ihnen kundbar, also ihrem Bewusstsein gegenwärtig ist.[1] Immer also bleibt die Frage, in welchem Sinne der Apostel den Heiden ein Kennen oder Wissen Gottes zuspricht, welches er ihnen anderwärts abspricht. Der Sinn des Apostels ist ohne Zweifel dieser, dass sich Gott allen Menschen in seinen Werken wahrgibt, dass sie ein Organ dem entsprechender Wahrnehmung haben[2] und dass sie ihn auch wirklich alle *actu directo* erkennen,[3] dass es aber nicht zum innern Jawort zu dieser Selbstoffenbarung Gottes, nicht zum innern Erfassen derselben, nicht zur freien Subjectivirung des gegenständlichen offenkundigen Göttlichen d. i. nicht zum *actus reflexus* gekommen ist. Denn, wie der Apostel V. 28 sagt: die Menschen achteten es nicht der Mühe werth, Gott zu haben in Erkenntniss. Absichtlich gebraucht er hier ἐπίγνωσις statt γνῶσις, denn ἐπίγνωσις ist im Unterschiede von γνῶσις immer wirkliches erkennendes Erfassen des Objects, weshalb nicht die ἐπίγνωσις, wohl aber die γνῶσις eine falsche, eine todte sein kann.[4] Die Menschen verschmähten es, Gott, der ihnen als erkennbarer gegenständlich war und also von ihnen *actu directo* geistig wahrgenommen ward, aufzunehmen und so zu haben in ἐπίγνωσις, d. i. ihn zum reflexen Inhalt ihres Bewusstseins zu machen. Ihr widergöttlicher Wille liess es nicht dazu kommen, ähnlich wie die Pharisäer von den Werken Jesu, ohne sich entziehen zu können, den Eindruck innigster Gottverbundenheit seiner Person bekamen, aber die aus diesem Eindruck entstehende Erkenntniss nicht in sich aufkommen liessen. Denn es ist mit dem geistigen Erkennen, wie mit dem sinnlichen Sehen. Wenn das Auge auf ei-

1) In Ps. 19 heisst dieses in den Creaturen niedergelegte γνωστὸν τοῦ θεοῦ V. 3 דַּעַת: „Tag dem Tag sprudelt die Kunde zu“ d. h. wie aus lebendiger unversiegbarer Quelle geht die Erkenntniss Gottes von einem Tage auf den andern über, „und Nacht der Nacht thut kund Erkenntniss“ d. h. jede einbrechende Nacht setzt die Kunde der entschwundenen fort, so dass also die Erkenntniss des Schöpfers, welche die Creatur darreicht, in unaufhörlicher Aussage begriffen ist. Unsere Alten nennen das ein *objectivum vocis non articulatae praeconium*.

2) Oetinger nennt es *sensus communis*, s. darüber Fabri, Der *sensus communis*, das Organ der Offenbarung Gottes in allen Menschen 1861. Der *sensus communis* ist die dem Menschen auch nach dem Fall gebliebene Fähigkeit, Gott als Schöpfer und Gesetzgeber und Herrn in dem Zeugniss der Creatur und des Gewissens und der Geschichte zu erkennen, das dem Menschen gebliebene Residuum seiner Gottesbildlichkeit, welches anerkannt werden kann, ohne dass deshalb Grösse und Tiefe der Erbsünde und ihrer Folgen verringert werden, und welches obigen klaren Zeugnissen der Schrift zufolge anerkannt werden muss.

3) Tholuck meint wohl im Grunde dasselbe, wenn er dies ein „potentielles, latentes Wissen“ nennt.

4) Vgl. Huther zum Colosserbrief S. 75.

nen Gegenstand fällt, so bildet sich dieser im Auge ab, ohne dass sich dieses entziehen kann, aber es kann sich sofort von dem wahrgenommenen Gegenstande abwenden oder vor ihm verschliessen.

Derselben Unterscheidung von *actus directi* und *reflexi*, wie Röm. c. 1., begegnen wir im Prologe des Johannesevangeliums. Wenn da der Evangelist V. 4 sagt *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* d. i. dieses Leben, welches in der Person des Wortes war und welches das Wort in Person war, war das Licht der Menschen: so sieht er in dieser die Wirksamkeit des Logos mit Einschluss seiner Menschwerdung überblickenden Aussage[1] noch ganz und gar ab von dem Verhalten der Menschen zu dem Lichte, zu welchem sich ihnen das Leben des Logos erschloss; er sagt nur die Thatsache aus, dass das Leben des Logos sich *radio directo* zum Lichte der gesammten Menschheit erschloss und in ihr inneres Auge hineinleuchtete. Denn weiterhin V. 5 muss er klagen, dass dem Lichte, welches in die Finsterniss hineinschien, kein Verlangen derselben entgegenkam, sich durch das Licht erleuchten zu lassen: das Licht wurde also was es an sich und *actu directo* für die Menschheit war nicht auch in subjectiver reflectirter Wirklichkeit. In demselben objectiven Sinne sagt der Ev. V. 9 von dem wahrhaftigen Lichte: *ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον*, indem er die auf den Menschen ausgehende göttliche Wirkung und sein Verhalten dazu scharf unterscheidet. Das wahrhaftige Licht strahlt ausnahmslos jeden Menschen an, es hat die Bestimmung und Macht und das Verlangen, jeden Menschen zu erleuchten, aber auch hier wiederholt sich die schrillende Klage, dass die Menschenwelt Den nicht erkannte der ihr Licht sein wollte, obwohl Er es war, durch den sie ihr Dasein empfangen.

Der *actus directus* ist in diesen beiden Offenbarungsfällen, welche in den Eingängen des Römerbriefs und des Johannesevangeliums besprochen werden, mehr ein göttlicher, als ein menschlicher. Eine göttliche Macht, Erkenntniss darreichend und weckend, dringt aus dem Wahrgenommenen auf den Menschen ein, der das Werden der Erkenntniss in demselben Momente, wo es beginnen soll, unterdrückt. Ebenso verhält es sich mit den Gnadenmitteln, mit Wort und Sacrament. Fehlt dem Hörenden kein Bedingniss des äusseren Verstehens, so vernimmt er das Wort nicht ohne dass es die göttliche Energie seiner Ueberzeugungskraft an ihm äussert. Auch wenn er allen heilsamen Reflex willentlich in sich niederhält, hat das

1) Hengstenberg zu d. St.: „Der Gedanke kann nur der sein, dass der Logos von Anfang virtuell Leben und Licht der Menschen war, so dass, ehe er im Fleische erschien, die Menschen vom Licht und Leben ausgeschlossen waren" — meiner selbstgewissesten Ueberzeugung nach gegen den Geist des Johannesevangeliums, welches eine heilwärtige Wirksamkeit des Logos auch schon vor seiner Menschwerdung lehrt.

einmal verstandene und aufgenommene Wort mit der *radio directo* von ihm ausgehenden Kraft eine innere Gegenständlichkeit in ihm gewonnen; er trägt es, obwohl μὴ συγκεκραμένον τῇ πίστει Hebr. 4, 2, in seinem Wissen und Gedächtniss; es ist in ihm wie ein auf das Steinichte gefallener Saame, für den Menschen wie todt, in sich aber lebendig und, sobald der Boden des menschlichen Innern sich lockert, Wurzel schlagend und aufsprossend. So lange der Mensch widersteht, ist das Wort in ihm als Macht des Gerichts, aber darin, dass er das Wort von der Gnade Gottes in Christo kennt, hat er doch viel voraus vor dem, der es nicht kennt; denn er braucht nur von seinem Widerstande zu lassen, so wird sich das Wort in ihm als Macht der Erleuchtung seines Geistes und der Umwandlung seines Personlebens erweisen. Was von dem Worte gilt, falls es zur Kenntniss des Menschen gelangt, gilt auch von den Sacramenten, falls der Mensch mit der Absicht, sie zu empfangen, sich ihnen freiwillig unterzieht. Die Bedingung ihres Empfanges zum Heile ist der Glaube. Eine Heilswirkung der Sacramente, die nicht durch den Glauben bedingt wäre und in diesem Sinne *ex opere operato* geschähe, gibt es nicht.[1] Ohne Glauben kommt es nicht zu reflexem Besitze der sacramentlichen Gaben und nicht zu reflexen Erfolgen der sacramentlichen Wirkungen. Aber auch da, wo den Sacramenten Glaube des Empfängers nicht entgegenkommt und der Unglaube des Empfängers sich nicht überwinden lässt, bleiben sie ihrer Substanz und Kraft nach was sie sind in sich selber, vermöge des an keine menschliche Bedingung gebundenen unverbrüchlichen Willens Gottes. Wer getauft ist, der braucht, auch wenn er die Taufe nicht in rechter Gemüthsverfassung empfangen hat, nicht wieder getauft zu werden; der substantielle Inhalt des Sacraments hat ein für allemal lebendige Gegenwart in ihm gewonnen, und es bedarf nur des Glaubens, damit sich reflexer Weise zu seinem Heile in ihm verwirkliche was er *actu directo* immer innerlich vor sich hat und was *radio directo* immer sich an ihm zu verwirklichen drängt.[2] Und wer das h. Abendmahl nicht in wahrem Glauben empfängt, der empfängt dennoch Christi Leib und Blut, und die sacramentlichen Gaben erweisen sich in ihm auf Hoffnung, dass er sie sich zum Heile gereichen lasse, als züchtigende Mächte (1 Cor. 11, 29—32). Der substantielle

1) Das ist der Kernpunkt der Polemik unserer Bekenntnissschriften gegen das scholastische *opus operatum*. In Erinnerung an die Behauptung Julius Müllers (Die evangelische Union 1854 S. 290), dass ich mich in der Sacramentlehre im Widerspruch mit dem Bekenntniss meiner Kirche befinde, möchte ich den obigen Satz dreifach unterstreichen.

2) Zu weit geht der Satz Schöberleins (Jahrbb. 1861 S. 71): „Blose Taufe ohne Glauben setzt einen Leib des neuen Menschen ohne Seele, Glaube ohne Taufe eine Seele ohne Leib."

Vollbestand des Sacraments ist beidemal nicht vom Glauben des Empfängers abhängig.[1] Empfängt aber der Mensch beidemal was die Sacramente stiftungsgemäss vermitteln, so wird ihr Heilszweck im Falle des Unglaubens wenigstens insoweit erreicht, dass dem Menschen die in die Sacramente gefassten Heilsgüter unmittelbar nahe gebracht sind. Sie sind ihm angeeignet von Gott darauf hin, dass er sie sich aneigne mittelst Glaubens.[2]

Psychologisch verwunderlich ist das nicht. Die sacramentlichen Gaben sind ja pneumatisch. Denn auch der Gottmensch ist dem Wesen seiner Persönlichkeit nach ganz und gar *πνεῦμα* 2 Cor. 3,17. Gott aber, der Geist ist, kann sich im Menschen gegenwärtig setzen wie und wodurch er will. Er kann den Menschen umfangen mit seinem Zorn, oder in Gnaden mit seiner Liebe. Durch die Sacramente setzt er sich ihm gegenwärtig in der ganzen Macht seiner erlösenden neugebärenden Liebe. Derjenige Mensch, welcher dennoch nicht glaubt, ist wie ein Blinder, der die Sonne nicht sieht, die ihn anstrahlt, oder wie ein Todter, vor dessen Grabesthür, wie vor der des Lazarus, Christus der Todtenerwecker steht. Es ist ihm Vieles aus Gnaden geschenkt, es ist ein Schatz in seinem Acker verborgen, er kann ihn jederzeit heben.[3] Er braucht nur die Augen des Glaubens aufzuschlagen, so befindet er sich in einem ohne und vor seinem Glauben vorhandenen Paradiese. Das wahrhaftige Licht, welches in die Finsterniss hineinscheint und *radio directo* jeden Menschen erleuchtet (Joh. 1,5. 9), hat sich um das Ich des Getauften im engsten Lichtkreise zusammengezogen. Das Ich braucht sich nur im Glauben zu erschliessen, so wird der ganze Mensch ein Licht in dem Herrn (*φῶς ἐν κυρίῳ* Eph. 5,8).

So verhält es sich mit dem Erwachsenen, der, ohne lebendigen Glauben zu haben, sich der Taufe untergibt. Mit dem Kinde verhält es sich anders. Um den Unterschied zu verstehen, erwäge man vorerst Folgendes. Wie die auf den Menschen ausgehenden und ihn umfangenden direkten Gnadenerweise Gottes den Glauben zu ihrem ersten und hauptsächlichen

1) So sagen unsere Bekenntnissschriften und Dogmatiker: *fides non requiritur ad substantialem sacramenti integritatem,* s. Schmid a. a. O. S. 400.

2) Welche wichtige Folgerungen sich daraus für die Lehre von der Kirche ergeben, habe ich in meinen Vier Büchern von der Kirche (1847) und meinem Katechismus vom Hause Gottes oder der Kirche (1849) gezeigt, und es ist seitdem mehr und mehr anerkannt, dass die mittelst Wort und Sacrament auf den Menschen seiner Person- und Naturseite nach geschehenden Gottesthaten der Einheitsgrund der Kirche sind und dass die h. Sacramente ihrer eigentlichen Wirkung nach den geistlichen Naturgrund der Kirche bilden oder, was dasselbe, dem Leibe Christi eingliedern und in dieser Gliedschaft befestigen.

3) Dieses Bildes bedient sich Thomasius, Dogm. 4, 117.

Reflexe haben, so ist hinwiederum der Glaube selbst seinem Wesen nach ein *actus directus*, nämlich eine von uns aus auf Christum und Gott in Christo hin gezogene Linie, ein nach dem in Wort und Sacrament dargebotenen Heil sich ausstreckendes Verlangen, ein von dem angebornen natürlichen Zustande hinweg geradewegs auf Christum gewandtes Blicken, ein seiner Gnade erschlossenes Sehnen, ein in der Einheit aller Kräfte (Abschn. IV §. 4) auf diese Gnade sich beziehendes Greifen und Ergreifen. Dieser *actus directus* hat an sich schon Gottes Verheissung. Die *actus reflexi* göttlicher Vergewisserung, freudiger Selbstgewissheit, empfindlichen Sehens und Schmeckens gehören nicht zum Wesen des rechtfertigenden Glaubens, sondern jener *actus directus* ist, wie unsere Alten sagen, die *forma fidei essentialis*. „Es ist vonnöthen — sagt einer derselben[1] — eine doppelte Erweisung des Glaubens zu erkennen. Die erste heisst *actio directa*, durch welche wir Christum fassen und umfangen, die andere *actio reflexa*, durch welche wir unsere eigene That erkennen, und fühlen oder empfinden, dass wir Christum ergriffen haben. Durch die erstere glauben wir, eigentlich zu reden, an Christum, durch die zweite aber werden wir dessen gewiss, dass wir glauben, und fällt der Glaube, welcher Christum ergriffen hat, sanft und süsse in sich selbst zurück. Nun aber finden sich viele, welche Christum wirklich ergriffen haben, obwohl sie nicht fühlen, dass sie ihn ergriffen haben, und diese sind nichtsdestoweniger gerechtfertigt. Denn wir werden unwidersprechlich gerecht durch die *actio directa* und nicht durch die *actio reflexa*; wir werden gerechtfertigt, nicht weil wir fühlen, dass wir glauben, sondern sofern wir nur glauben.“ Der Glaube ist also seinem Wesen nach *fiducia supplex* (Zuversicht der Zuflucht), nicht *fiducia triumphans s. gloriosa* (Zuversicht der Empfindung). Sowohl in jener als dieser Beschaffenheit ist der Glaube Gottes Wirkung, dort die Wirknng seiner sich dem Menschen entgegenbringenden Gnade, hier die Wirkung der ergriffenen und sich dem Menschen vergewissernden und zu empfinden gebenden.

Ist aber der Glaube auch schon als *actio directa* Gottes Wirkung, so ist nicht abzusehen, wesshalb die Gnade der Wiedergeburt, welche sich durch die (wie auch das Herrnmahl) vom Wort umfasste Taufe in den Menschen einführt, nicht auch schon in dem Kinde den zu ihrem heilsamen Empfang nöthigen Glauben wirken könne.[1] Man sagt, Glaube sei

1) Bei Pondoppidan, Glaubensspiegel S. 301—303. Die göttliche Vergewisserung nennt derselbe *reflexio passiva et supranaturalis*, die aus Selbstprüfung nach Gottes Wort entstehende Selbstgewissheit *reflexio activa et rationalis s. syllogistica*.

2) s. über die hieher gehörigen älteren dogmatischen Schriften die deutsche Bearbeitung der Dissert. J. G. Walchs *de fide infantum* von A. L. Müller. Jena 1729. 8.

nicht möglich und nicht denkbar ohne Bewusstsein. Aber **1**) ist ja der Zustand des Kindes nicht der absolute Gegensatz des Bewusstseins; das gesammte dreifache Leben des Menschen ist im Kinde schon vorhanden, obgleich im ersten Anfange seiner Entwickelung, also auch schon das werdende Bewusstsein.[1] Das Unbewusstsein, aus dem es sich entwickelt, ist verschieden von dem thierischen Zustande der Unpersönlichkeit, und bleibt ja auch in dem erwachsenen Menschen die Kehrseite des Bewusstseins, der Grund, wohin es in unaufhörlichem Wechsel untertaucht und woher es wieder auftaucht, wie nach Gottes Ordnung Nacht und Tag als relative Gegensätze unaufhörlich in einander übergehen — warum sollte also Gott in dem von ferne aufdämmernden Bewusstsein des Kindes nicht ebensowohl keimhaften Glauben wirken können, wie entfalteten Glauben in dem tageshellen Bewusstsein des Erwachsenen, zumal da **2**) auch in dem Erwachsenen nicht blos im Schlafe, sondern auch inmitten jeder nicht unmittelbar religiösen angestrengten Arbeit und in umnachtenden Krankheitszuständen der mannigfachsten Art die *actio directa* des Glaubens aus dem Bereiche des Bewusstseins in Unbewusstsein entsinkt, ohne desshalb ihr Dasein zu verlieren, welches diese Bande immer wieder durchbricht und selbst in Ohnmacht und Scheintod, in Wahnsinn und in den an Verzweiflung grenzenden höchsten Graden der Anfechtung für Gottes allesdurchdringendes Auge erkennbar fortbestehen kann? Der Glaube in seinem vollen gereiften Bestande besteht allerdings in den vollbewussten Acten der *apprehensio cognoscitiva*, *approbativa* und *appropriativa*, aber jeder Gläubige weiss aus Erfahrung, dass sein Glaube mit einer geheimen gött-

1) Deshalb fragt Cyprian mit Bezug auf die Kindertaufe: *quid ei deest, qui semel in utero Dei manibus formatus est?* Und deshalb ist, was Dorner in Abrede nimmt (Jahrbb. für Deutsche Theol. 1856 S. 406), die Vereinigung beider Naturen in Christo, obgleich das gottmenschliche Selbstbewusstsein sich aus dunklem Grunde erhebt, vom Moment der Empfängniss an *unio personalis.* Das Kind ist nicht *res,* welche *persona* wird, es ist von Uranfang ein ganzer Mensch in allseitigem Werden. Nicht unpassend vergleicht K. Göbel die Taufe mit der sogenannten Oculirung auf das schlafende Auge, welche auf Hoffnung hin, dass das dem Wildling eingefügte Auge im Frühjahr schossen werde, in der Hochsommerzeit des „zweiten Saftes" vorgenommen wird. Das edle Auge bleibt da zwar den ganzen Winter hindurch in gleichsam schlafendem Zustande und treibt erst mit dem regeren Leben und vollen Safttriebe im Frühjahr aus, aber es wächst doch schon im Herbste insoweit dass es lebend bleibt, es wird da schon in den Saftzug des Wildlings aufgenommen, obgleich es erst später sichtliche Schosse treibt. S. den Aufsatz Göbels „Die Kindertaufe eine Oculation aufs schlafende Auge" in der Neuen Reformirten Kirchenzeitung 1855 Nr. 21 u. 22., wo jedoch behauptet wird: „Den Lebenskeim, den Gott in der Taufe in die Neugebornen legt, darf man nicht Glauben nennen, sonst beeinträchtigt man den Begriff desjenigen Glaubens, der gerecht macht."

lichen Wirkung auf seinen Willen begonnen und dass diese Wendung des Willens jene Acte des Glaubens unentfaltet schon in sich schloss. Auf diesen Einheitspunkt geht der Glaube je und je auch wieder zurück, warum sollte er nicht auch schon im Kinde damit beginnen können? Der Anblick Dessen, der Fluch und Tod für uns überwunden, vergleicht sich ja dem Anblicke der in der Wüste erhöheten Schlange (Joh. 3, 14 s.). Solche Zukehr zu Christo, gewirkt von Gott, ist auch kleinen Kindern schon möglich (Mt. 18, 6 *τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*) und selbst neugeborenen Kindern nicht unmöglich; denn beginnt das Bewusstsein von einem Fernpunkt des Werdens, wo es noch wie keines und auch wirklich actuell noch keines ist, so muss auch der Glaube von einem Fernpunkt des Werdens beginnen können, wo er noch wie keiner und auch wirklich actuell noch keiner, aber doch schon samen- und keimartig vorhanden ist.[1] Selbst schon in das Embryonalleben verlegt ja die Schrift, wie wir Abschn. IV §. 8 gesehen haben, geheime geistliche Vorgänge. Wir lehren damit nichts wesentlich Anderes als was auch von Thomasius und Martensen bestätigt wird. Denn wenn Thomasius einerseits zwar in Abrede stellt, dass die Taufe ein bewusstes Verhalten, dass sie persönlichen Glauben im Kinde schaffe, andererseits aber ihre Wirkung als ein inneres Aufgeschlossensein des menschlichen Geistes für das göttliche Gnadenwerk bezeichnet, entsprechend dem natürlichen Aufgeschlossensein des Kindeslebens gegen die Mutterliebe, welches erfahrungsmässig weit hinter das Erwachen des Selbstbewusstseins zurück bis in das früheste Dämmerungsleben des Säuglings hineinreicht:[2] so ist ja hiermit der Taufe die Wirkung desjenigen zugesprochen, was den wesentlichen Grund des Glaubens ausmacht, denn was ist der Glaube anders als das erschlossene innere Auge, welches das Bild Gottes des Erlösers in sich aufnimmt? Was wir postuliren ist eine Wirkung der ins Wort gefassten Taufe auf den ganzen Menschen. Das Endziel der neuen Schöpfung — sagt Martensen[3] ganz in unserem Sinne — ist der neue Mensch, welcher erst vollkommen offenbar wird, wenn der neue Himmel und die neue Erde offenbar werden, wo nicht nur der Geist, sondern auch die Leiblichkeit ihre Auferstehung feiert, wo Geist und Natur verklärt zusammenschmelzen. Die neue Schöpfung, welche den ganzen Menschen nach Geist, Seele und Leib umfasst, muss daher von einem organischen Punkt aus beginnen, welcher der Einheitspunkt von Geist und Natur ist und in keimender Fülle enthält was in der zeitlichen Entwicke-

1) Was für ein stufenleiterartiger Begriff *πιστεύειν* ist, sieht man recht deutlich aus dem Johannesevangelium: er durchläuft da alle Sprossen von der niedrigsten bis zur höchsten.

2) Dogm. 4, 141. 3) Dogm. §. 253.

lung gesondert erscheint. Dieser verborgene Lebensgrund ist das Mysterium der Taufe. Jedes dieser Worte Martensens trägt den Stempel der Wahrheit. Das eben ists worauf es auch uns ankommt, dass die Taufe die Naturseite des Kindes nicht mit Ausschluss seiner Personseite erfasst, sondern in einer über die blos symbolische Beschneidung erhabnen Weise die ganze Persönlichkeit (נֶפֶשׁ) des Menschen in ein lebendiges neues Verhältniss zu Gott setzt.

Der letzte psychologische Möglichkeitsgrund von dem allen liegt darin, dass das Geistesleben und abbildlicher Weise auch das Seelenleben nicht das reflectirte Selbstbewusstsein, sondern den dieses unreflectirt in sich schliessenden Willen und Trieb zur untersten Basis haben, dass es, in Hofmanns Begriffssprache ausgedrückt, ein dem Personwollen vorausgehendes Naturwollen gibt[1] und dass die Wirkung der Sacramente, um mit Stahl[2] zu reden, nicht sowohl auf unsere jeweiligen Willensentschliessungen, sondern auf unsere Willenssubstanz d. i. Natur und Wesenheit unseres geistigen Seins gerichtet ist. Dieser diesseit des reflectirten Selbstbewusstseins gelegenen wurzelhaften Einheit entspricht eine jenseit des reflectirten Selbstbewusstseins gelegene, in welcher Wollen und Denken wipfelhaft zu einer dritten Lebensgestalt zusammengehen: das Gebiet des menschlichen *πνεῦμα* im engern Sinne, welches wir schon Abschn. IV §. 5 im Unterschiede vom menschlichen *νοῦς* nach 1 Cor. c. 14 als Medium der Glossolalie kennen gelernt haben. Wie es Acte des Geisteslebens gibt, welche dem reflectirten Selbstbewusstsein zuvorkommen, so gibt es auch solche, welche das vorhandene zurückdrängen. Auch diese wollen wir nun näher ins Auge fassen.

Die drei Formen der gottgewirkten Ekstase und die Theopneustie.

§. 5.

Wir beginnen recapitulirend. Das natürliche Geistesleben des Menschen wurzelt in der noch unterschiedslosen Einheit des Wollens, es mittelt in dem daraus hervorgehenden Selbstbewusstsein, welches die nun unterschiedlich gewordenen Acte des Denkens und Wollens befasst (*νοῦς*

1) s. darüber Schriftb. 1, 517 vgl. 3, 196: „Es ist das Naturleben des Menschen, in welchem er unter die Sünde verkauft ist, so dass die Wirkung göttlicher Lebensmacht auf dasselbe zur Gegenwirkung wider die Macht des Argen in ihm wird“, wobei jedoch zu bemerken, dass die von uns gezogene Folgerung von Hofmann nicht gezogen wird.

2) Die luth. Kirche und die Union (1859) S. 159.

oder λόγος), und es gipfelt im Gemüthe (πνεῦμα τοῦ νοός oder πνεῦμα im engern Sinne), in welchem Denken und Wollen zu einer dritten Lebensgestalt eines jenseit ihres Unterschieds gelegenen Anschauens oder Empfindens verschmelzen.[1] Demgemäss ist auch das übernatürliche Geistesleben (das geistliche) dreifach. Es gibt 1) göttliche Gnadenwirkungen, welche unseren Willen anregen oder bewegen und dem Selbstbewusstsein zuvorkommen; 2) solche, welche auf unser Selbstbewusstsein ausgehen und vom bewussten Denken aus in bewusstes Wollen aufgenommen zu werden bezwecken; 3) solche welche unserem Gemüthe die himmlische Seligkeit zu empfinden und die Geheimnisse des Himmelreichs zu schauen geben.[2] In den Gnadenwirkungen der dritten Art, sofern sie nicht über das Maass des im Gnadenwerke Gewöhnlichen hinausgehen, prävaliren zwar Empfinden und Anschaun über das reflectirende Wollen und discursive Denken, jedoch machen sich diese immer noch als darin auf- und niedergehende Momente bemerklich. Es gibt aber auch ausserordentliche Gnadenwirkungen dieser Art, welche den menschlichen Geist in seinem Gemüthe dergestalt hinnehmen, dass alle Reflexion des Geistes über sich selbst und über das Erlebniss in der Gewalt des allesverschlingenden Eindruckes untergeht. Es ist das der Zustand der Ekstase. Wir haben dergleichen Erscheinungen, insoweit sie aus natürlichen, dämonisch-engelischen und göttlichen Einwirkungen gemischt sind,[3] schon in den letzten Paragraphen des Abschn. IV besprochen. Jetzt beschäftigen sie uns nur noch als reine Wunder der Gnade.[4]

1) Man erinnert sich dabei, dass Plato den νοῦς als schauenden und als begreifenden (die ἐπιστήμη vermittelnden) unterscheidet; das neutest. πνεῦμα τοῦ νοός entspricht gewissermaassen jenem schauenden νοῦς, welchen Plato als den innersten höchsten Regierer (κυβερνήτης) der Seele betrachtet.

2) Wir stellen das Empfinden voran, wie Ps. 34, 9 טַעֲמוּ וּרְאוּ. *Nisi gustaveris,* sagt Bernhardus, *non videbis. Manna absconditum est, nomen novum est, quod nemo scit, nisi qui accipit. Non illud eruditio, sed unctio docet, non scientia, sed conscientia comprehendit.*

3) *L'extase n'est qu'une forme indifferente en elle-même* — sagt sehr wahr Theophile Rivier in seiner *Étude sur Balaam,* Lausanne 1856 — *ce qui lui donne une valeur morale, c'est le fond bon ou mauvais qui la remplit, la puissance salutaire ou pernicieuse qui agit en elle.*

4) Gnade nennen wir alles was aus dem Principe der in Christo der Menschheit wieder zugewandten göttlichen Liebe stammt, und Natur alles was der schöpferisch gesetzten und durch die Sünde selbstisch und den Einwirkungen des Reichs der Finsterniss zugänglich gewordenen Naturbeschaffenheit des Menschen angehört. Die ausserordentlichen Erscheinungen des Seelenlebens setzen ohne Unterschied dem Menschen eingegründete sogen. magische oder mystische Fähigkeiten voraus, sie unterscheiden sich aber je nach der Ursache, welche diese Fähigkeiten actualisirt, und

Es gibt eine dreifache Art solcher dem neuen Leben aus Gott angehöriger Ekstase: die mystische, die prophetische und die charismatische. **1**) Die mystische. Je lauterer und völliger der Mensch Gott über Alles liebt und je ernster und anhaltender er sein Fleisch kreuzigt sammt den Lüsten und Begierden, desto tiefer, heller und stärker wird sein Geistesleben, desto reicher belohnt sich seine Abgestorbenheit für alles Irdische durch überirdische Erlebnisse. Es ereignet sich zuweilen, dass die Einwohnung Christi und Gottes und seines Geistes, welche ohnehin der tragende und quellende Lebensgrund des neuen Menschen ist (Gal. 2, 20. 1 Cor. 14, 25. Röm. 8, 14. 1 Joh. 3, 24), sich mit einer solchen Energie in dem Gläubigen hervorthut, dass das menschliche Selbstleben von dem göttlichen wie von einem Wonnestrom (Ps. 36, 9) überwogt und verschlungen wird, wofür unsere Alten das Beispiel des h. Ephrem anführen, der nach seiner Bekehrung solchen wunderlichen Trost empfing, dass er oft zu Gott rief: „Herr! ziehe doch deine Hand ein wenig zurück, denn mein Herz ist zu schwach, so übergrosse Freude zu empfahen.“ Es ist die Gegenwart der göttlichen Liebe, welche in solchen ausserordentlichen Fällen Willen und Selbstbewusstsein des Menschen mit sich fortreisst und sich mit solcher Gewalt in sein Gemüth ergiesst (Röm. 5, 5), dass dieses ganz davon eingenommen und hingenommen wird. In andern Fällen bestätigt sich, dass der Christen Wandel im Himmel ist (Phil. 3, 20 vgl. Sach, 3, 7), thatsächlich dadurch, dass die jenseitige Herrlichkeit nicht blos seiner Erkenntniss als Gegenstand der Hoffnung entschleiert (1 Cor. 2, 9 s.), sondern ihm auf Augenblicke vorschmacksweise zu schauen und mitzuerleben gegeben wird, wie z. B. Thomas von Aquino in seiner letzten Krankheit nach einer lang andauernden Ekstase ausrief: *arcana verba audivi*, und Joh. Arndt aus kurzem Schlaf erwachend: „Wir sahen seine Herrlichkeit“, vor allem aber, wie Paulus von sich erzählt 2 Cor. 12, 1—4., dass er einmal in den dritten Himmel und zwar in das himmlische Paradies entrückt worden ist und dort unaussprechliche Dinge gehört hat, welche auszusprechen

ihrem danach sich bemessenden ethischen Werthe. Nur im Lichte der erfahrungsmässig sich bewährenden Religion der Offenbarung ist Zurechtfindung auf diesem Gebiete möglich. Die Werke Bastians (Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung. Drei Bdd. 1860) und Perty's (Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur 1861) zeigen, in welches Labyrinth man sich verliert, wenn man die dem Christen durch Gottes Wort dargereichten Kriterien verschmäht. Jener führt alles auf Natur und Täuschung zurück, dieser auf die magische Kraft des Menschen, der er glaubenswilligst Unglaubliches zutraut, und auf Theilnahme an Wissen und Vermögen des Geodämon (Erdgeistes), den seine Fantasie (ähnlich wie Fechner's in dessen Zendavesta) zwischen den Universalgeist (Gott) und den Menschen einschiebt.

keinem Menschen verstattet ist. Nachdrücklich wiederholt er, er wisse nicht, ob er dabei ἐν σώματι oder ἐκτὸς (χωρὶς) τοῦ σώματος gewesen sei, Gott wisse es. Jedenfalls ist es ein Vorspiel der im Tode erfolgenden Trennung der Seele von dem Körper (Abschn. IV §. 14 g. E.), welches in solchen Ekstasen erlebt wird, während welcher der Körper sich in einem kataleptischen d. i. der Todtenstarre ähnlichen Zustand zu befinden pflegt; es bleibt aber ein Räthsel, ob die Seele sich wirklich vom Leibe trennt und diese Trennung nur desshalb den Tod nicht nach sich zieht, weil das, was erlebt wird, sich ewigkeitsartig in ein Nu zusammendrängt, oder ob die Verbindung der Seele mit dem Leibe fortbesteht, indem die Entrückung eine ausserräumliche ist und also ebensowohl als Herabsenkung des Himmlischen wie als Erhebung zu demselben gelten kann.[1]

Wir unterscheiden diese Art der Ekstase, welche den Zweck persönlicher Glaubensstärkung und Glaubensbelohnung hat, von der prophetischen. Denn **2**) die prophetische hat zum charakteristischen Merkmal die berufsmässige Abzweckung auf Verkündigung des zu empfinden und zu schauen Gegebenen. Betrachten wir die Prophetie im Allgemeinen, so lässt sich ein qualitativer Unterschied der alt- und neutestamentlichen nicht wahrnehmen. Sie unterscheiden sich weder in Ansehung der mannigfaltigen Geisteswirkungen, welche sich bald mehr bald weniger weit von den Grenzen des Natürlichen entfernen, noch in Ansehung des mannigfaltigen Berufs, welcher im eigentlichen Vorherschauen und Vorhersagen keineswegs aufgeht. Das Gemeinsame aller Prophetie beider Testamente besteht darin, dass sie Empfängerin und Trägerin direkter Gottesoffenbarungen von heilsgeschichtlicher Bedeutung ist.[2] Der Prophet redet immer auf göttlichen Antrieb mit göttlicher Kraft aus göttlicher Mittheilung oder Wahrgebung, welche sowohl durch ihren Inhalt, als durch die begleitenden Umstände ihre Aechtheit zu rechtfertigen hat (1 Cor. c. 14. Eph. 3, 5). Unter den vielen hebr. Synonymen des Sehens ist חָזָה für prophetische Wahrnehmung der stehende allgemeine Ausdruck, mag Vision oder Wort

1) Tertullian bespricht diese Frage *de anima* c. 44. Lactanz spricht die Ansicht aus: *abit animus, manet anima;* Tertullian aber: *omnia magis conjectes, quam istam licentiam animae sine morte fugitivae et quidem ex forma continuum* (lies *continuae*), aber die Möglichkeit einer blitzartigen anticipativen Entbindung der Seele vom Leibe zu läugnen wagt er doch auch nicht. v. Rudloff glaubt, dass die Seele in solchen Fällen dem Leibe durch den Nervengeist verbunden bleibe. Aber bei der Annahme, dass die Seele, innerhalb dieses ihr nächststehenden Mediums der Leibesbeseelung verbleibend, aus dem Leib hinausversetzt sei, wird das Räthsel noch räthselhafter.

2) Der Name נָבִיא نَبِيٌّ bed. den Verkündiger, s. Fleischer in meinem Comm. üb. die Genesis S. 634—636.

die Gestalt sein, in welcher das Göttliche sich dem Propheten wahrgibt;[1] in beiden Fällen schaut er es, indem er mittelst des Geistesauges des inneren Sinns, welcher nach dem edelsten der fünf äussern bezeichnet wird, dieses Göttliche in seiner übernatürlichen Gegenständlichkeit vom eignen Vorstellen und Denken unterscheidet. Denn die Offenbarungsweise ist nicht immer die eigentlich visionäre. Das Prophetenthum hat auch in Betreff der Offenbarungsweise eine fortschreitende Geschichte. Der Traum verschwindet im Bereiche des späteren Prophetenthums fast gänzlich; er ist die niedrigste Offenbarungsstaffel. Und die Ekstase oder Vision im wachen Zustande dient in der mit Obadia und Joel eintretenden Blüthezeit der Prophetie nur ausserordentlichen Zwecken. Die Num. 24, 3 genannten Offenbarungsformen bestehen fort, aber nur als ausserordentliche Ereignisse innerhalb eines der Offenbarung Gottes durch Mose sich nähernden[2] stetigeren Wechselverkehrs mit Gott, welcher ohne Vision nur mittelst des Worts, also inspirationsweise sich vollzieht, indem das wollende, denkende, empfindende Geistesleben des Propheten im Zustande voller wacher Selbstmacht von einer sanften göttlichen Einwirkung gehoben und getragen wird, die er, was unerlässlich, von seinem Eigenwirken deutlich zu unterscheiden vermag (2 Pet. 1, 21). Es ist das der Zustand inniger Durchdringung, aus welchem sich der in den alttest. Weissagungsbüchern so häufige Personenwechsel erklärt: bald redet der Prophet selbst aus Gott, bald redet Gott selbst aus dem Propheten; bald macht sich das göttliche Ich mit absorptiver Obmacht, bald das menschliche in der ganzen Fülle geheiligter Menschlichkeit geltend, es ist aber beidemal die Persönlichkeit des Propheten in der Totalität ihrer geistig-seelischen Kräfte, welche mehr activ oder passiv Gottes Organ wird. Die Ekstase dagegen besteht darin, dass der menschliche Geist von dem göttlichen, der alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit, erforscht, mit solcher Gewalt ergriffen und umfangen wird, dass er, von seinem Leben in sich selbst und in der Seele und im Leibe abgewendet und in der dritten seiner Lebensgestalten fixirt, ganz und gar schauendes Auge, vernehmendes Ohr, empfindender Sinn für die Welt und die Dinge des Jenseits oder der Zukunft ist, wohin ihn aus seiner gewohnten Lebenssphäre heraus die vergewaltigende Gotteswirkung entrückt hat. So ist Jesaia c. 6 in den Tempelpalast des himmlischen Königs entrückt, wo er zum Propheten geweiht wird; so leibt und lebt er in c. 40—66, wie losgeschnitten von seiner wirklichen Gegenwart, im Exil und

1) Der indische Prophetenname *rishi* wird erklärt „Seher des göttlichen Worts, s. Nève, *Études sur les Hymnes du Rig-Veda* p. 21.

2) Mehr lässt sich nicht sagen, denn erreicht wird Mose nicht, vgl. Kurtz in der Dorpater Zeitschr. für Theologie u. Kirche 1861 S. 127 s.

schaut von dieser seiner durch 27 Reden hindurch festgehaltenen ideellen Gegenwart aus mit grossem Geiste *πνεύματι μεγάλῳ*, wie Sirach 48,24 sagt, die letzten Dinge und verkündigt aus diesem zum förmlichen Indigenat im Exil gewordenen Hellsehen heraus wie mit Engelzungen die kommende Erlösung. Die Entrückung ist beidemal ein rein geistiger Vorgang und von solchen Vorgängen wie bei der Jordantaufe und auf dem Verklärungsberge zu unterscheiden, wo es äussere heilsgeschichtliche Thatsachen sind, welche sich in einer für die auf welche sie abzwecken geistlich wahrnehmbaren Weise nicht blos abbilden, sondern gegenwärtig vollziehen. Das Wahrzunehmende hat hier einen vom Wahrnehmen unabhängigen Bestand äusserer, obwohl nicht grobsinnlich äusserer, geschichtlicher Wirklichkeit, es geschieht nicht blos im Bereiche der Innerlichkeit, wie bei der prophetischen Entrückung. Die Objektivität dieser besteht darin, dass sie nicht ein Zustand ist, in welchen der Geist des Propheten sich aus sich selbst versetzt, sondern in den er vom Geiste der Prophetie versetzt wird. Die Zukunft hat ja ohnedies zur Zeit wo der Prophet sie zu sehen und mitzuerleben bekommt nur ideale Wirklichkeit. Aber auch die Welt des Jenseits nimmt den Propheten nicht so wie einen selig Dahingeschiedenen in sich auf, sondern aus der Geisteswirkung heraus, die auf den Geist des Propheten geschieht, entfaltet sich das Uebersinnliche, das er zu schauen bekommen soll, indem es sich unter Vermittelung seiner seelisch-leiblichen Natur[1] und nach Massgabe seiner diesseitigen Schranke versichtbart und verhörbart, so aber dass es vermöge der Zukunft und Gegenwart, Himmel

1) Eine von innen ausgehende Reizung des Seh- und Gehörnervs (s. Luthardt bei Tholuck, Die Proph. S. 56) ist dabei nicht anzunehmen; nur die betreffenden Ganglienpartien des Hirns sind, wie bei allen Vorstellungen, so auch bei diesen nach aussen geworfenen, in der That aber innerlichen Bildern betheiligt, denn die Ekstase ist ja, wie Augustin sie richtig definirt, *alienatio mentis a sensibus corporis,* und auch Hallucinationen entstehen nicht immer durch Reizung der Sinnesnerven, sondern durch Reizungen, die von den verschiedensten mit Nerven versehenen Punkten des Körpers ausgehen können und von da aus die Hirnganglien ergreifen, mit andern Worten: durch irgend welche Einwirkung auf das Gehirn und zwar auf diejenigen Theile desselben, welche die Sinneseindrücke für das Subjekt vermitteln und welche die Stelle wirklicher Sinneseindrücke zu vertreten im Stande sind. Wenn übrigens durch pathologische Reize oder auch innere geistige Verursachung lebhafte Wahrnehmungen ohne äusserliche Wirklichkeit in unseren Gesichtskreis treten können, so wird vom wissenschaftlichen Standpunkt zugegeben werden müssen, dass dergleichen subjectives Sehen und Hören in gewissen Fällen von Gott gewirkt sein und dem Wahrgenommenen somit eine höhere Wahrheit und Wirklichkeit, eine göttliche Objektivität zukommen kann. Die Anerkennung dieser Möglichkeit vermisse ich in Heckers Vorlesung über Visionen 1848, nach welcher Th. Sickel in seiner Abh. über Jeanne d'Arc 1861 die Visionen dieser beurtheilt.

und Erde beherrschenden Gotteswirkung objektive Realitäten sind, in deren Anschauung der Prophet innerlich hingerissen ist, objektive Geschehnisse, welche in einer der individuellen Natur des Propheten entnommenen Gewandung ihr Wesen in ihm zur Erscheinung bringen.

Die Schrift nennt diesen ekstatischen Zustand *γενέσθαι ἐν ἐκστάσει* Act. 22. 17, oder auch *γενέσθαι ἐν πνεύματι* Apok. 1, 10., denn *εἶναι ἐν πνεύματι* Röm. 8, 9 ist zwar der Grundzustand des Wiedergeborenen überhaupt, insofern sein Personleben mit dem Fleischesleben gebrochen hat und Leben des Geistes in Gottes Geiste ist, in jenen vorübergehenden Acten der Ekstase aber steigert sich, wie bei der mystischen Ekstase, diese habituelle wechselseitige Immanenz des menschlichen und göttlichen Geistes so sehr, dass der wesentliche Zusammenhang des menschlichen Geistes mit allem, was diesseit und unterhalb dieser Immanenz liegt, wie durchschnitten ist. So kam über die Propheten der Schulen Samuels die „Hand Jehova's" nicht ohne Niederwältigung des äussern Menschen. Saul wird bei Gibea gewaltsam vom Geiste der Prophetie ergriffen und geht mit einem andern Herzen (לֵב אַחֵר) von dannen 1 S, 10, 5 ss. In Najoth bei Rama zieht er, vom Geiste überkommen, seine Kleider aus, um sich (so scheint es, vgl. Jer. 20, 9) die innere Glut erträglicher zu machen, beginnt zu weissagen und liegt nackt den ganzen Tag und die ganze Nacht am Boden 1 S. 19, 20—24. Es lässt sich leicht erklären, warum gerade das Prophetenthum der Richterzeit diese gewaltsame Gestalt hat. Es erinnert an Bileam Num. 24, 4. „Dieses Niederfallen — bemerkt Baumgarten[1] — wovon sich Bileam נֹפֵל nennt, ist die völlige Gebrochenheit, der Untergang des unmittelbar natürlichen Standes und Zustandes. Je weniger das natürliche Leben in den Geist verklärt ist, desto gewaltsamer äussert sich die Macht des göttlichen Geistes, der über den Menschen kommt." Und in der That, wo der Geist der Offenbarung sich Werkzeuge wie Bileam und die Simson-Naturen der Richterzeit dienstbar zu machen hat, da geht es nicht ohne solche Vergewaltigung und Niederzwingung und Durchreissung der noch Geist und Fleisch verbindenden starken Kette ab. Aber auch später noch, wo das Prophetenthum eine so zu sagen schon verklärtere Gestalt hat, ist zwar nicht der prophetische Zustand an sich mit *abalienatio mentis* und *deliquium sensuum* verbunden,[2] wohl aber die Ekstase, welche überhaupt ohne Cessation der äusseren Sinnesthätigkeit und ohne

1) Theologischer Comm. zum Pentateuch 2, 370.

2) So Philippi, Kirchliche Glaubenslehre 1, 169 s. Es ist das die montanistische Ansicht, welche Ritschl (Die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 465—477 Aufl. 2) mit Recht auf heidenchristliche Verwechselung der Prophetie mit der Mantik zurückführt.

eine zeitweilige Erstorbenheit für die Aussenwelt nicht vorstellbar ist. Die wahren Propheten unterscheiden sich jedoch von den falschen dadurch, dass es keine eigentlich pathologischen Erscheinungen sind, unter denen der visionäre Zustand eintritt, ferner dadurch dass sie sich nicht selbstwirkend in diesen Zustand versetzen und dass sie überhaupt, um göttliche Gesichte schauen zu können, nicht erst vorbereitungsweise in diesen Zustand versetzt werden, sondern die Continuität ihres Geisteslebens wird plötzlich von der aussergewöhnlichen Gotteswirkung durchbrochen, wie wenn Ezechiel, vor den Aeltesten der Exulanten sitzend, von der Hand Jehova's befallen und nach Jerusalem entrückt und erst nach langer Schauung von dem Geiste Gottes, der ihn entrückt hat, in die äussere und bewusste Wirklichkeit seiner Situation zurückversetzt wird (Ez. 8, 1—3 vgl. 11, 24 s.), und es ist der ehrfurchtgebietende übermächtige Eindruck des Geschauten selbst, welcher sie auf ihr Angesicht wirft (Ez. 1, 28. 3, 23. 43, 3), dass sie wie in Tiefschlaf versunken (Dan. 8, 18. 10, 9 vgl. Sach. 4, 1) und wie dem äusserlichen Menschen nach erstorben (Dan. 10, 8. Apok. 1, 17) am Boden liegen. Ihr ekstatischer Zustand unterscheidet sich von dem forcirten falschen (*παρέκστασις*) auch dadurch, dass sie sich dessen erinnern was ihnen in der Ekstase zu sehen, hören und sprechen gegeben worden, ihr Bewusstsein erleidet also in der Entrückung keine Verrückung, es geht ihnen nicht wie der cumäischen Sibylle,[1] welche wenn die Inspiration nachliess kein Gedächtniss des Gesprochenen hatte.[2] Aber überall tritt das ekstatische Schauen nicht ein, ohne dass das Leben der Propheten von aussen sich nach innen auf den innersten Grund des Geistes zurückzieht. Und auch davon dass der Weissagende weissagt was er nicht möchte, und dass er weissagt ohne um den Weissagungscharakter des Gesagten zu wissen sind Bileam und Kaiphas nicht die einzigen Beispiele. Wie Bileam segnet, wo er fluchen möchte, so müssen Propheten Jehova's zuweilen fluchen, wo sie segnen möchten, und wie Kaiphas wegen seines hohepriesterlichen Amtes, so weissagt auch David in den Psalmen häufig, ohne es zu wissen, wegen seines typischen Charakters. Die Prophetie ist in allen diesen Fällen gleiches Wesens. Die Hand Gottes legt sich auf den Propheten, der Geist Gottes wirkt die Fähigkeit und den Inhalt der Prophetie, diese durchläuft aber von vollbewusster freithätiger Dienstbarkeit an bis zu unbewusster oder ungewollter Werkzeuglichkeit herab eine Menge von Mischungsverhältnissen.

1) Justin *cohort. ad Graecos* c. 37.

2) Vgl. Kurtz' Darstellung der Unterschiede der prophetischen und mantischen Ekstase a. a. O. S. 129 s. Unterdess ist auch von Oehler eine treffliche Abh. über das Verhältniss der alttest. Prophetie zur heidnischen Mantik (Programm zur Beglückwünschung der Univ. Breslau bei ihrem Jubiläum) 1861 erschienen.

Während aber die mystische Ekstase das Geschaute grösstentheils nicht in Worte zu fassen vermag, obwohl dasselbe bei hellem und nicht unterdrücktem, sondern erhobenem Bewusstsein geschaut worden ist und also der Erinnerung gegenwärtig bleibt, liegt es in dem Zwecke der Ekstase des Propheten, welcher es von Berufs wegen ist, dass er das *ἐν πνεύματι* Geschaute und ihm fort und fort Bewusste unter Betheiligung des *νοῦς* und der psychischen Thätigkeiten zur adäquaten und verständlichen Aussage bringe. Denn was der Prophet als solcher zu schauen und zu vernehmen bekommt, das schaut und vernimmt er nicht für sich allein, sondern als berufener Mittler der heilsordnungs- und rathschlussmässigen Gottesgedanken für sein Volk und die Menschheit. Dadurch unterscheidet sich die prophetische Ekstase wie von der mystischen, so auch **3**) von der charismatischen, nämlich der glossolalen d. i. derjenigen, aus welcher das Zungenreden oder Reden in fremden Sprachen (sei es, wie am Pfingstfest, wirklich vorhandenen oder neugeschaffenen[1]) hervorging, ein entzücktes Reden in verzücktem Zustande, welches erst dadurch der Gemeinde einen bewussten Gewinn brachte, dass entweder ein Anderer (1 Cor. 12, 10. 14, 27 s.) oder der Redner selbst (ebend. v. 5. 13) es dolmetschte (*διηρμήνευε*) und dadurch aus dem jenseitigen Bereich des *πνεῦμα* in den Bereich des *νοῦς* übersetzte. Hilgenfeld irrt zwar darin, dass er die Unverständlichkeit der *γλῶσσαι* nur in der Transscendenz ihres Inhalts für das rein menschliche Bewusstsein sucht,[2] bemerkt aber ganz richtig, dass das Gemeinsame der Prophetie und der Glossolalie in der Erhebung des Bewusstseins über

1) In dieser accidentellen Doppelgestalt besteht die wesentliche Einheit der Glossolalie im ersten Corintherbriefe und in der Apostelgeschichte. Denn dass die ekstatischen Reden der Apostel erst durch hinzugetretene Dolmetschung in die einzelnen Volkssprachen übertragen worden seien, wie Wieseler (Studien u. Krit. 1860 S. 117) annimmt, ist wider den Wortlaut der Erzählung, und dass die Verkündigung in einer von allen Völkersprachen verschiedenen Geistessprache ergangen sei, wider die heilsgeschichtliche Bedeutung der Thatsache (s. v. Hofmann, Schriftb. 3, 22 s.). Ob die Glossolalie in dieser hervorragenden pfingstlichen Gestalt sich wiederholt hat, wissen wir nicht; aus Act. 10, 46 s. lässt es sich nicht schliessen. In 1 Cor. c. 12—14 erscheint sie durchweg als ein Reden in unbekannten, neuen, geistgeschaffenen Zungen, welche statt *ἕτεραι γλῶσσαι* oder *καιναὶ γλῶσσαι* schlechtweg *γλῶσσαι* heissen, weil *γλῶσσα* an sich auch die Bed. fremdartiger dunkler Rede hat, wofür von Wieseler auf Plutarch *de Pyth. orac.* c. 24., wo die Aussprüche der Pythia *γλῶσσαι* heissen, und Pollux *onom.* II, 4., wonach auch Dichtersprüche so genannt wurden (*καὶ τὰς ποιητικὰς φωνὰς γλώττας ἐκάλουν*) verwiesen wird. Irenaeus V, 6, 1 sagt: *παντοδαπαῖς γλώσσαις*, vgl. *ξενοφωνεῖν* von Montanus bei Eus. *h. e.* 5, 16.

2) Die Glossolalie in der alten Kirche 1850, vgl. die gleichzeitig erschienene Schrift Rossteuschers, Die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter 1850. Das Charisma an sich ist in der letzteren Schrift richtiger aufgefasst.

die rein menschliche Sphäre bestand, der Unterschied aber darin, dass der prophetisch Inspirirte in dem vollen Besitz seiner reflectirenden Geisteskräfte war, während die andere Inspiration sich nur durch Vermittelung der intuitiven, auf Gott gerichteten Seite des menschlichen Geistes mit Unterdrückung des discursiven Denkens (νοῦς) äusserte. Wir haben darüber schon Abschn. IV §. 5 gesprochen, als wir dort bewiesen, dass es ein menschliches πνεῦμα im engern Sinne gebe, ein Vermögen unmittelbarer Empfindung und Anschauung. In diesem πνεῦμα[1] vollzog sich, wie alle Ekstase, so auch die Glossolalie; sie war eine Wunderwirkung des Geistes Gottes (Act. 2, 4. 10, 45 s. vgl. Mr. 16, 17. 1 Cor. 14, 22) im menschlichen πνεῦμα τοῦ νοός d. i. in der unterhalb des gewöhnlichen Tagesbewusstseins gelegenen Tiefe. Der Zungenredner war im Zustande der προςευχή d. i. des anbetenden lobpreisenden Gebets[2] und zwar, da die Thätigkeit seines νοῦς cessirte, des übernatürlichen Gebets, wie es unsere Alten nennen[3] und wovon z. B. Joh. Arndt[4] sagt: „Unser Geist verschmelzt da und wird versenkt in den unerschaffenen Geist Gottes; das Gemüth wird durch wahren Glauben also mit Gottes Liebe erfüllet, dass es nichts anderes gedenken kann, als Gott. Was die Seele alsdann erkennet, ist unaussprechlich, und wenn sie in solcher hohen Andacht gefragt würde: was erkennst du? würde sie antworten: Ein Gut über alles Gut. Was siehest du? Eine Schönheit, die alle Schönheit übertrifft. Was empfindest du? Eine Freude über alle Freude. Was schmeckest du? Eine Freundlichkeit über alle Freundlichkeit.“ In solchem Zustande mystischer, Gotte hingegebener Ekstase (1 Cor. 14, 2. 28 vgl. 2 Cor. 5, 13), in welcher die auch sonst in die Gebete der Gläubigen einfliessende Einwirkung (Röm. 8, 26) des h. Geistes sich aufs höchste steigert,[5] befindet sich zu seiner eigenen Erbauung (1 Cor.

1) s. Burger zu 1 Cor. 14, 2. 31 s., wo auch der ekstatische Charakter des Zungenredens, welchen v. Rudloff S. 241 nicht gelten lassen will, anerkannt wird.

2) Bekanntlich ist dies der Begriff von προςευχή im Unterschiede von δέησις, ἔντευξις und εὐχαριστία 1 Tim. 2, 1. Εὐχαριστία ist, so unterschieden, Dankgebet nicht für gemeinmenschliche, sondern besondere Gnadenerfahrungen. Der Apostel gebraucht aber 1 Cor. c. 14 für προςεύχεσθαι des Zungenredenden auch εὐχαριστεῖν und εὐλογεῖν, inwiefern Dank und Lobpreis (בְּרָכָה) auch das allgemeine Wesen der προςευχή ist.

3) Bei Tertullian *adv. Marc.* V, 8: *oratio spiritalis.*

4) Wahres Christenthum 2, 20 vgl. den Abschnitt vom charismatischen Gebet in R. Löbers Lehre vom Gebet (2. Aufl. 1860) S. 100 ss., bes. den schönen echt paulinischen Ausspruch: „Im charismatischen Gebet erhält der Mensch Zeugniss von dem lebendigen Christus und einen Anhauch seiner Kraft, aber nicht um auf dem Berge der Verklärung Stätten zu bauen, sondern um das himmlische Leben hineinzutragen in die Thäler des Todes, wo der Ruf nach Hülfe schallt.“

5) s. Hilgenfeld a. a. O. S. 57.

14,4) der Zungenredende, und diese mystische Ekstase wird zur charismatischen wunderzeichenartigen (1 Cor. 14,22), indem diese in Gott entsunkene triumphirende Gebetsstimmung sich selbst eine Sprachform schafft, in der sie unaufhaltsam wie in heiligen Dithyramben aus dem Gemüthe hervorbricht.[1]

Eine der Glossolalie sehr ähnliche Erscheinung ist an Hellsehenden oft beobachtet worden. Nicht allein dass die Seele in allen Zuständen feierlicher Erregtheit oder einer mit gradueller Loskettung vom Leibe verbundenen Steigerung ihrer Kräfte eine reinere, gewähltere, malerischere, rythmischere Sprache zu reden pflegt — im Zustande des Hellsehens beginnt sie auch, wie das Unzureichende der gewohnten Sprache und das Bedürfniss einer sinn- und ausdrucksvolleren fühlend, in Sprachen zu sprechen, die den Zuhörern unverständlich sind, aber wie Geisterstimmen aus einer jenseitigen Welt auf sie wirken.[2] Die Stufe des Seelenaufschwungs der Seherin von Prevorst war in dieser Beziehung, wie überhaupt, eine nur sehr niedrige. Statt anderer Beispiele komme ich auch hier wieder auf den schon mehrmals erwähnten Somnambulen zurück, der, obwohl es an Trübungen nicht fehlt, doch ohne allen Zweifel während seines somnambulen Zustandes in der Obhut des Herrn blieb, dem er auch in wachem Zustand mit einfältigem Kinderglauben ergeben war. „Die Gesänge, Gebete u. s. w., welche von unserm Somnambulen in fremden Sprachen ausgeführt werden — sagt der Berichterstatter — enthalten Anklänge an die orientalischen und klassischen, aber nicht die nordischen Sprachen; jedoch mischt er diese Sprachen keineswegs ineinander, sondern wenn er z. B. einen Gesang mit hebräischen Anklängen anfängt, so bleibt er dabei bis ans Ende. Es kommen viele bekannte Wörter aus der gewählten Sprache vor, aber dennoch soll nach dem Urtheile der Sprachkenner das Ganze nicht zu verstehen sein. Oft singt er auch nur ganz leise mit zitternder Stimme eine wehmüthige orientalische Melodie. Bald beginnt er flüsternd, bald schliesst er so und spricht endlich nur in Pantomimen. Obwohl in unverständlicher Sprache, redet er doch mit zärtlichster Stimme. Im Anfange seines Somnambulismus sprach er nur erst einzelne solche Wörter und Sätze, jetzt zusammenhängende Reden. Es ist, als ob er erst nach und

1) Dass, wie Wieseler (a. a. O. S. 113—116) annimmt, die Unverständlichkeit des Zungenredens 1 Cor. 14, 7—11 (wo es mit den Effekten der Toninstrumente verglichen wird) von Seiten des Vortrags und ebend. v. 10—12 (wo die Verkehrssprachen entgegengehalten werden) von Seiten der Sprache behauptet werde, kann ich nicht finden, aber allerdings verband sich mit der fremdartigen Sprache des (wie Wiesinger anerkennt) ekstatischen Zungenredners ohne Zweifel auch ein fremdartiger Vortrag.

2) Steinbeck, Der Dichter ein Seher, S. 547 s.

nach diese Himmelsklänge, diese Engelsstimmen nachzubilden gelernt hätte.“ Als der Berichterstatter ihn einmal fragte: Was sind das für fremde Sprachen, die du so oft sprichst, und warum sprichst und singst du in diesen Sprachen, die doch keiner der Zuhörer versteht? antwortete er: das ist die Geistersprache, die nur Somnambule vernehmen und schwach nachahmen können. Weiter: Wer hat dich diese Sprache gelehrt? Er: Elia spricht zu mir und ich höre seine Stimme und achte auf seine Worte. — Du brichst oft ab, wenn du uns die Zukunft enthüllen willst und sprichst dann in fremder Sprache, warum thust du das? Er: Mein Friedensengel Elia gebietet mir dann Einhalt, er verschliesst mir die Sprache, so dass ich nur zu ihm sprechen kann.

Diese Vergleichung der somnambulen Glossolalie mit der charismatischen ist berechtigt, denn nichts ist wahrer, als dass, um hier mit J. H. Pabst zu reden,[1] die übernatürliche und natürliche Ekstase vielfach die ganz gleichen Erscheinungen setzen. Auch gilt, was der Apostel 1 Cor. 14, 21 s. von der Glossolalie sagt, dass sie ein Zeichen richterlicher Art für die Ungläubigen ist, gewissermaassen auch von der somnambulen. Aber unser Augenmerk bei der Vergleichung ist nicht die Aehnlichkeit, sondern der grosse Unterschied bei aller Aehnlichkeit. Das Charisma war durch keinerlei Leibesbeschaffenheit bedingt. Es verband sich damit nicht der von dem somnambulen Hellsehen unzertrennliche und auch bei der mystischen und prophetischen Ekstase vorkommende kataleptische Zustand. Derjenige, welcher dieses Charisma besass, hatte sich insoweit in seiner Gewalt, dass er damit in der Gemeinde auftreten konnte oder nicht 1 Cor. 14, 18 s. 28. Er sollte und konnte sich Stillschweigen auferlegen, wenn kein Dolmetscher da war; denn Gott hatte zur Sprachengabe als ihre Ergänzung auch die Gabe der Dolmetschung geordnet, die auch in so verhältnissmässig reinen somnambulen Fällen, wie der eben erwähnte, nirgends zum Vorschein gekommen ist. Und während der Idiosomnambulismus, zumal auf dieser Stufe des Hellsehens, immer ein höchst seltenes Vorkommniss ist, war die urkirchliche Gabe des Zungenredens im Besitze Vieler zugleich. Sie war eine der vielen Früchte des über die Urgemeinde ausgegossenen pfingstlichen Geistes. Sie war eine rein pneumatische Erscheinung. Denn während der Somnambule in voller Regsamkeit seiner psychisch-pneumatischen Kräfte mit der Aussenwelt verkehrt, obwohl nicht durch die äusseren Sinne, war der Zungenredende ganz und gar Gotte zugekehrt mit seinem Gemüthe und ein ungleich reinerer Spiegel der göttlichen Geheimnisse.

1) Ein Wort über die Ekstase 1834, S. 29, vgl. oben S. 355.

Indess würden wir uns, wenn uns eine glossolale Rede in treuer Uebersetzung erhalten wäre, überzeugen, dass es keine Enthebung des Menschen aus den Banden des Leibes, keine Zurückziehung des Geistes von der sarkisch geknechteten Psyche, keine Hinreissung des Geistes in die verhältnissmässig selbstloseste Unmittelbarkeit seines empfindenden und anschauenden Gemüthes gibt, woran nicht immer noch bei aller Lichthelle ein Schattenwurf der beschränkten menschlichen Individualität und ihrer zeitlichen Bedingnisse sich wahrnehmen liesse. Zwischen dem jenseitigen Schauen der Seligen und den Visionen des begnadigtsten diesseitigen Sehers, zwischen dem Daheimsein bei dem Herrn und allen Arten geistlicher Ekstase ist und bleibt ein grosser Abstand. In allen prophetischen Visionen gibt sich die Gottheit und die Geisterwelt und die rathschlussmässige Zukunft in einer der Individualität des Propheten und den Zeitverhältnissen anbequemten Weise zu schauen; er schaut also das Geschaute nicht, wie es an sich ist, sondern wie es sich für ihn in einer noch dazu grossentheils aus Stoffen, die es in seiner Subjectivität vorfindet, gestalteten Symbolik versichtbart. Und auch wenn der Prophet in ausserekstatischem Zustand die göttliche Rede in sich vernimmt, gelangt sie nicht an ihn, ohne zuvor in die Gestalt seiner Individualität eingegangen zu sein. Die göttlichen Gedanken nehmen ihren Weg zum Ich des Propheten durch dessen Natur. Sie kleiden sich in menschliche, volksthümliche Sprache, je nach der individuellen Denk- und Sprechweise des Propheten, und stellen sich dar in mannigfach beschränkter Form, je nach den gegenwärtigen Verhältnissen und dem zeitgeschichtlichen Gesichtskreis. Sie behaupten sich in der Objectivität und Transscendenz ihres Wesens (1 P. 1, 10 s.), aber in einer menschlichen, endlichen, accidentellen Ausprägung, welche die an sich geheimnissvollen oft noch räthselhafter macht. Selbst der Blick in die Zukunft, der dem Propheten gewährt wird, bestimmt sich nach den so zu sagen optischen Gesetzen seines inneren Sinnes.[1] Fern und weit Auseinanderliegendes rückt perspektivisch zusammen, der Prophet sieht die schliessliche Zukunft am Saume der Gegenwart, ohne den langen auf- und absteigenden Weg dazwischen. Neben der durch den Geist der Weissagung ermöglichten Fernsicht ist immer auch eine durch ihn nicht aufgehobene Kurzsicht, und auch die Hoffnung thut das Ihre, die ferne Zukunft in die nächste Nähe der trüben Gegenwart heranzuziehen. Die Prophetie ist eben nicht blos ein θεῖον, sie ist auch ein ἀνθρώπινον, und beide Seiten ihres Wesens dienen dem göttlichen Heilsplane. Gott könnte die dem pro-

1) Vgl. hierüber die interessanten Bemerkungen in der Schrift v. Baaders: Ueber die Ekstase oder das Verzucktsein der magnetischen Schlafredner 1818 S. 15 s. und dazu Hamberger, Cardinalpunkte der Baaderschen Philosophie (1855) S. 43—45.

phetischen Fernblick anhaftende Schranke aufheben; dass er es nicht thut, ist pädagogische Weisheit. Aehnlich ist es auch mit der Theopneustie, dem göttlichen Factor der Entstehung der kanonischen Schrift laut 2 Tim. 3, 16. Es ist unzulässig, *inspiratio realis* und *verbalis* zu unterscheiden. Inhalt und Form sind beide die Wirkung des Einen göttlichen Actes. Wie die Seele entstand, als Gott dem Menschen den Geist einhauchte, so entstehen Worte göttlichen Wesens und menschlicher Gestalt, indem Gott dem Menschen Gedanken einhaucht. Es ist das eine Erfahrungsthatsache, die gar nicht so jenseitig ist, dass sie nicht dann und wann jeder Christ an sich selbst erleben könnte. Auch ist Theopneustie ein Gattungsbegriff, der gar mannigfach abgestufte Geisteswirkungen unter sich begreift, je nach dem besonderen Charisma, der besonderen Berufsstellung und besonderen schriftstellerischen Aufgabe d. h. je nachdem der Schriftsteller sich productiv und continuativ, oder reproductiv und applicativ zur Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte verhält. Aber in beiden Fällen erscheint das Göttliche unter den Affectionen des Menschlichen. Im letzteren Falle sind sogar Irrungen in Reproduction des Geschichtlichen und Gegebenen möglich, Gedächtnissfehler, Combinationsfehler, überhaupt solche Fehler, über welche die allergeistlichste menschliche Thätigkeit nicht absolut erhaben ist. Unsere alten Dogmatiker entziehen sich diesem Zugeständniss, aber ihr Inspirationsbegriff bewährt sich weder psychologisch noch historisch. Er macht die Einwirkung Gottes, welcher den Schreibenden in offenbarungsgeschichtlichen Dienst nimmt, in zu starrer, einförmiger, gewaltsamer Einseitigkeit geltend, ohne die mitwirksame individuell mannigfaltige Freithätigkeit des Schreibenden gebührend zu würdigen. Der Inspirationsakt darf und muss als ein organischeres lebensgemässeres Ineinandergreifen des göttlichen und menschlichen Faktors vorgestellt werden, ohne dass deshalb die Untrüglichkeit der in Schrift verfassten Offenbarungswahrheit und die Treue der in ihr für alle Zeiten fixirten grundleglichen Heilsgeschichte gefährdet wird. Oder sollen wir, um dem Unglauben keine Bresche zu öffnen, auch die Punktation des A. T. für inspirirt und das neutest. Griechisch für frei von allen Verstössen gegen Klassicität der Form erklären?[1] Die Zeit, wo solche Behauptungen möglich waren, ist unwiederbringliche Vergangenheit. Die Schrift ist kein vom Himmel gefallenes Buch, ihre Entstehung ist ebenso menschlich als göttlich, *πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.*[2] Wer sich daran ärgert, der versündigt sich an dem

1) s. Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche S. 25.

2) Dieser zuerst durch Hamann auf geistliches Gebiet übertragene Ausspruch ist von Hippokrates, der das mit Bezug auf die *ἱερὴ νοῦσος* (Epilepsie) von den Krankheiten sagt (*Opp. ed. Littré* 6, 394).

heiligen Geiste, dessen ganz und gar nicht doketische liebreiche Herablassung in die Menschlichkeit er vielmehr bewundern und preisen sollte.

Der Mensch ist eben kein Engel, kein reines durch Bewährung vollendetes Geistwesen. Mag Gott den Menschen noch so gewaltig über die Schranken der Endlichkeit, der Geistleiblichkeit, der Volksthümlichkeit, des Begriffskreises seiner Sprache, der Individualität seiner Begabung und seines Bildungsganges, den Standpunkt und die Verhältnisse seiner Zeit hinausrücken, und mit dem gleichsam von seinem natürlichen Selbst Isolirten im πνεῦμα τοῦ νοός αὐτοῦ verkehren — die Schranken bestehen doch innerhalb des Diesseits fort, weil nur eine unvermittelt plötzliche Zaubergewalt sie vernichten könnte, und ihre Schatten reichen selbst in jenes Heiligthum des Wechselverkehrs mit Gott und färben das Licht, das da dem Menschen aufgeht. Darum sagt selbst der neutestamentliche Apostel, welcher die Gabe der Prophetie und des Zungenredens (1 Cor. 14, 18) im reichsten Maasse besass und hoher Ekstasen gewürdigt wurde, dass das Weissagen Stückwerk ist, und dass wir (ihn eingeschlossen) das Göttliche nur durch einen Spiegel im Räthselbilde erblicken (1 Cor. c. 13). Es ist derselbe Apostel, welcher Röm. 7, 24 seufzet: „ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!“ Das Göttliche gibt sich uns nicht zu schauen, ohne dass seine Strahlen sich an unserer mannigfach beschränkten Natürlichkeit brechen, und unser Leben in Gott behauptet sich nicht, ohne sich beständig des Andringens unserer sündigen Natürlichkeit erwehren zu müssen.

Die unaufgehobene Antinomie.

§. 6.

Es gibt keinen biblischen Abschnitt, welcher uns einen tieferen psychologischen Einblick in den innern Zustand des Wiedergeborenen gewährte, als Röm. c. 7 in Beihalt von c. 8. Um aber in der psychologischen Benutzung dieses Abschnittes nicht irre zu gehen, müssen wir uns erst recht lebendig und gründlich in den Gedankenzusammenhang der apostolischen Erörterung versetzen.[1]

Paulus hat in 5, 12 ss. eine Parallele zwischen Adam und Christus gezogen. Es gibt eine Herrschaft des Todes wie der Sünde in der Welt,

1) Zu dem Gediegensten, was hiefür geleistet worden ist, gehört v. Hofmanns Abh. über den Brief an die Römer in der Reihe seiner Abh. zur Entstehungsgeschichte der h. Schrift, Zeitschr. für Protest. u. Kirche 1860 S. 65 ss. Diese Abh. ist später als Bd. 1 der 2. Ausg. des Schriftbeweises (1857) und als Schott's Schrift: Der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt (1858).

welche durch den Einen Menschen, dem die Menschheit entstammt, herbeigeführt ist; alle Menschen sterben, dieweil (ἐφ᾽ ᾧ) sie indem der Eine sündigte Alle gesündigt haben; das Sterben der Einzelnen ist auch abgesehen von ihren besonderen Sünden die unausbleibliche Folge der Sünde des Einen. Man sieht dies daraus dass der Tod auch in der vorgesetzlichen Zeit herrschte, wo die Sünde noch nicht, wie die Adams, die Gestalt der Gesetzesübertretung hatte. Adam dem Einen steht aber gegenüber Christus der Eine, welcher der Menschheit verdient hat was nicht erst der Einzelne zu verdienen braucht, wie Adam ihr verschuldet hat was nicht erst der Einzelne zu verschulden braucht. Hat die Sünde Adams das Todesurtheil zur Folge gehabt, welches ihrethalben sich an allen Menschen vollzieht, so hat dagegen der Gehorsam des Einen Menschen Jesus Christus Gerechtigkeit und Leben zuwegegebracht, welche sich allen Menschen als Gabe der Gnade erbieten und als eine die Folgen des Ungehorsams des Einen weit überwiegende Gegenmacht erweisen. Welche Stelle inmitten dieser Gegensätze dem Gesetze zukommt, wird 5,20—21 gesagt: es ist nebeneingekommen, um die Sünde zu um so gesteigerterer Erscheinung zu bringen und dadurch die Ueberschwenglichkeit der Gnade recht offenbar zu machen: es sollte sich zeigen, dass die im Tode sich wirksam erweisende Herrschaft der Sünde weit überboten wird von der durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben sich vollführenden Herrschaft der neutestamentlichen Gnade. Der Apostel begegnet dann der unsittlichen Folgerung, die man etwa hieraus ziehen möchte, als ob er damit, dass er den Triumph der Gnade für um so grösser erkläre, je grösser die Sünde sei, dem Sündigen einen Beschönigungsgrund gewähre. Er weist dies zurück, indem er zeigt, dass der Christ kraft der Taufe auf Christi Tod dem alten durch die Sünde bestimmten Leben gestorben ist und ein neues göttliches Gotte dienstbares Leben zu führen befähigt und verpflichtet ist kraft der Auferstehung Christi (6, 1—14). Jene anstössige Folgerung aus dem Verhältnisse der Gnade zur Sünde ist also nichtig. Der Apostel begegnet hierauf einer andern falschen Folgerung aus der Freiheit des Christen vom Gesetze, als ob damit dem Sündigen ein Freibrief ausgestellt sei. Auch diese Folgerung ist nichtig, denn Gnadenstand ist als Knechtsstand unter der Gerechtigkeit das reine Gegentheil des Knechtsstands unter der Sünde: unter der Gnade sein ist so viel als von der Knechtschaft der Sünde und ihrem Todessolde befreit und so in den Dienst der Gerechtigkeit, in den Dienst Gottes eingetreten sein, dessen Gnadengabe ewiges Leben ist in Christo Jesu τῷ κυρίῳ ἡμῶν (6,14ss.). Dass Christus unser Herr ist, nicht mehr das Gesetz, beweist der Ap. mit besonderem Bezug auf die jüdischen Gemeindeglieder 7,1—6. Er beruft sich auf einen Rechts-

grundsatz des positiven Gesetzes: der Mensch ist so lange er lebt, aber auch nur so lange, dem Gesetze unterworfen; allein der Tod, aber dieser wirklich, hebt die verpflichtende Beziehung des Menschen zum Gesetz auf. Dies erläutert er durch ein Beispiel. So lange der Mann lebt, ist das Weib, wie unter dem Manne, so gebunden an das Gesetz, welches mit seiner verpflichtenden Macht sich im Manne darstellt, nur der Tod löst das sonst unauflösbare gesetzliche Band. Hierauf folgert er V. 4ᵃ aus V. 1: wir sind gestorben in und mit dem Gekreuzigten, über einen Todten hat das Gesetz keine Kraft mehr, also sind wir frei vom Gesetz. Und aus V. 2. 3 folgert er V. 4ᵇ (εἰς τὸ γενέσθαι κτλ.): die Gemeinde Gottes ist erst Gemeinde des Gesetzes, aber in Christo, der im Leibe seines Fleisches das Gesetz darstellt, ist das Gesetz für die Gemeinde Gottes gestorben, dass sie Christi des Auferweckten würde, an den das Gesetz mit seinen Forderungen und seinem Fluche kein Recht mehr hat, und mit welchem vermählt die Gemeinde eine Gemeinde der Gnade und des Lebens ist. In V. 5 gibt er den Grund an, warum der Mensch, um Gotte Frucht zu bringen, Angehöriger eines Andern, als des Gesetzes werden musste: „denn als wir in dem Fleische waren (dem Zustande sittlicher Schwäche und Verderbtheit, den das Gesetz nur steigert, nicht aufhebt), da waren die durch das Gesetz hervorgerufenen sündlichen Leidenschaften wirksam in unsern Gliedern, Frucht zu bringen dem Tode; nun aber seid ihr losgemacht worden vom Gesetze, indem ihr starbet dem worin ihr festgehalten wurdet (der Gewalt des die Sünde steigernden Gesetzes), so dass wir nun Dienst leisten in Geistesneuheit und nicht Buchstabenaltheit (d. h. nicht in der alten Lebensgestaltung, welche der Gesetzesbuchstabe belässt, sondern in der neuen, welche der Geist wirkt)."

Nur der Missverstand kann also daraus, dass das Gesetz indem es die Sünde steigert der Macht der Gnade als Folie dient, solche Folgerungen ziehen, welche die Heiligung gefährden. Die Freiheit vom Gesetze ist kein Freibrief der Sünde, vielmehr die Bedingung der Befreiung von der Sünde. Danach aber könnte es scheinen, als ob das Gesetz selbst Sünde sei. Der Ap. kann die 5, 12 begonnene Erörterung nicht zu Ende führen, ohne zuvor auch diesen falschen Schein zerstört zu haben. Er leistet dies 7, 7—12, indem er erfahrungsmässig nachweist, dass das Gesetz dem Menschen was Sünde ist zum Bewusstsein bringt und durch sein Verbieten den Uebergang der Begier nach dem Verbotenen in todbringende Thatsünde veranlasst und dass es, weit entfernt, selber Sünde zu sein, eben dadurch seine Heiligkeit im Gegensatz zu der Sündhaftigkeit des Menschen darthut, oder, wie Hofmann[1] diese aus Erfahrung geschöpften Gedanken des

1) Schriftb. 1, 459. Ausg. 1 vgl. S. 544 der Ausg. 2.

Ap. zusammenfasst, dass „das Gesetz von der Sünde nur missbraucht wird, den Anfang persönlicher Selbstbestimmung zum Anfang persönlicher Verfallenheit an den Tod zu machen. Von Natur steht jeder einzelne Mensch in widergöttlichem Wollen und aussergöttlichem Dasein, in Sünde und Tod, noch ehe er seiner selbst in seinem Verhältniss zu Gott persönlich bewusst wird. Daher tritt er aber auch in solche Bewusstheit nur ein, um vermöge eigener Entscheidung als Ich jenes widergöttliche Wollen zu dem seinen zu machen, und hiermit als das Ich, welches er nun geworden, dem aussergöttlichen Dasein anheimzufallen, inner welchem er werdendes Ich gewesen ist.“ Offenbar stehen ἐγὼ ἔζων und ἐγὼ ἀπέθανον einander entgegen. Wenn Augustin das Erstere erklärt: *vivere mihi videbar, quia ante mandatum latebat peccatum,* so ist das zu wenig: es ist ein Dasein gemeint, welches in Vergleich mit dem später durch persönliche Sünde selbstverwirkten Todeszustande den Namen des Lebens verdiente, ein gewissermassen dem paradiesischen *status integritatis* ähnliches Dasein (nur gewissermassen ähnlich, weil die Sünde, obwohl wie todesschlummerartig, schon vorhanden war), nämlich der Zustand des noch nicht in den sogen. *status discretionis* (Abschn. IV §. 3) eingetretenen Kindes, in welchem Sünde und Tod noch nicht aus schlummernden Potenzen zu persönlich actualisirten geworden sind. An dem göttlichen Gesetze gelangt der heranreifende Mensch zum Bewusstsein dessen was gut und böse ist, es beginnt nun ein selbstbewusstes und vollbewusst sich selbst bestimmendes sittliches Handeln, aber dieser Anfang persönlicher sittlicher Selbstbethätigung ist auch der Anfang persönlichen Anheimfalls an Sünde und Tod. Das Gesetz ist also nicht selbst Sünde, sondern dass es Sünde und Tod zu persönlichen Erfahrungsthatsachen für uns macht, ist die in unserem natürlichen d. i. angebornen, geburtsweise überербten Zustande begründete Wirkung der an sich heiligen und gerechten und guten Offenbarung dessen was Gott von uns fordert.

An diese Beseitigung der einen Gegenfrage, ob das Gesetz ἁμαρτία, schliesst sich eine andere Gegenfrage: also ist τὸ ἀγαθὸν d. i. das von Gott dem Guten stammende, Gutes bezweckende, Gutes verheissende Gesetz mein Tod geworden!? Darauf antwortet der Ap.: nicht das Gesetz, sondern die Sünde; diese sollte ebendadurch recht offenbar werden, dass sie durch das Gute mir den Tod wirkte, also das gottgeordnete Mittel des Lebens in ein Mittel des Todes verkehrte, sie sollte durch das so gemissbrauchte Gebot in dem Ueberschwang ihres widergöttlichen Wesens zur Erscheinung kommen. „Denn wir wissen — fährt der Ap. fort, indem er sich mit allen Gläubigen zusammenfasst, welche die Bedeutung des Gesetzes im Ganzen der göttlichen Heilsanstalt zu würdigen verstehen —

wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist, ich aber bin aus Fleisch bestehend, verkauft unter die Sünde." Es ist das Wissen von einem fortwährenden Thatbestand, welches der Ap. hier ausspricht. Die Aussage, dass das Gesetz geistlich, während er selbst Fleisch und unter die Sünde geknechtet ist, bezieht sich auf die Gegenwart. Ebendeshalb heisst es nicht *σαρκικός*, sondern *σάρκινος*, denn *σάρκινος* ist wer die leibliche Natur und die mit ihr sich forterbende sündige Richtung an sich hat, *σαρκικός* aber wessen persönliche Grundrichtung dieser sündhafte Trieb des Fleisches ist.[1] Fleisch, vom Fleische geboren, sind und bleiben wir alle bis die Wiedergeburt in der Auferstehung sich vollendet, und weil mit dieser angebornen Natur auch die Sünde uns angeboren ist, sind und bleiben wir auch unveräusserlich mit dieser behaftet oder, wie sich auch sagen lässt da wir uns ihrer nicht entledigen können, unter sie verhaftet. Jeder Christ als Adamskind muss bejahen was der Ap. bekennt. So und nicht anders erscheinen wir uns alle im Spiegel des Gesetzes. Eben dieses Wissen um unsere dem Gesetze widersprechende natürliche Beschaffenheit verdanken wir dem Gesetze. Diese Erkenntniss ist es, welche das Gesetz in dem Menschen, wie er von Adam her ist, zu wirken bezweckt. Wie diese Erkenntniss und mit ihr das Gefühl des Erlösungsbedürfnisses entsteht, erläutert der Apostel V. 15 ss. weiter aus seiner eigenen Lebenserfahrung.

Das Gesetz ist geistlich von Art und Wesen und fordert also ein des Materiellen und sein selbst mächtiges Handeln, ich aber bin von Fleisch und danach geartet. „Denn — so begründet der Ap. dies V. 15 u. 16 — was ich ausübe, kenne ich nicht, d. h. es ist meiner eigensten Selbstbestimmung fremd; denn nicht was ich will, das vollführe ich, sondern was ich hasse, das thue ich. Wenn ich aber gerade das, was ich nicht will, thue, so gestehe ich dem Gesetze zu, dass es wohlgeartet." Eben dieser Widerstreit meines Wollens und meines Thuns gibt dem Gesetze dieses Zeugniss, indem das Gesetzgemässe, was ich nicht vollführe, das von mir eigentlich Gewollte, das Sündliche aber, was ich thue, das von mir Gehasste ist. Das Gesetz fordert von mir geistliches, der Heiligkeit Gottes des Geistes und der Gottesbildlichkeit meines Geistes gemässes selbstmächtiges Handeln. Dass es trotz meines Wollens nicht dazu kommt, daran ist nicht das Gesetz, sondern meine Fleischlichkeit schuld.

Der Ap. folgert mit Rückbezug auf das obige *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* hieraus V. 17, dass bei solchem Sachverhalt nicht mehr er es ist, der solches thut, sondern die in ihm wohnende Sünde, und beweist

1) Ebenso unterscheiden sich *εἶναι ἐν σαρκί* und *εἶναι κατὰ σάρκα*, s. Hofmann, Schriftb. 1, 562. Bei Meyer und Schott finde ich diesen Unterschied nicht gehörig beachtet.

V. 18—20, dass die Sünde und nichts anderes diese von seinem Ich verschiedene, seinem wahren Wesen in den Weg tretende Macht ist. Was der Ap. hier ausspricht, kann ihm nur ein solcher nachsprechen, in welchem ein der angebornen Natur entgegengesetztes Wissen und Wollen des Gottgewollten vorhanden ist, ein solcher, in welchem Ich und Sünde dergestalt isolirt sind, dass die Sünde, statt als That seines Ich, vielmehr als That der es wider Willen knechtenden Sünde gelten kann; denn das Ich ist nicht mehr mit der Sünde eins, es ist von ihr los, die Sünde haust in einem solchen Menschen nur noch wie eine fremde Macht, es ist sonach ein Scheidungsprocess in ihm vorgegangen, welcher dem natürlichen Menschen noch fremd und also durch die Gnade gewirkt ist. Der Ap. kann aber unmöglich meinen, dass in einem solchen irgend eine sündliche That zu Stande kommen könne, ohne dass sein Ich dabei ist. Dies wäre ebensosehr gegen den Begriff der Sünde, die als Actus immer persönliche That ist, wie gegen alle Erfahrung. Es kommt z. B. zu keiner Unzuchtsünde, so lange der Mensch sein Ich von den andringenden fleischlichen Reizungen schlechthin fern zu halten vermag; es kommt dazu nur wenn es der Versuchungsmacht gelingt, das Ich des Menschen entweder zu überwältigen oder doch zu betheiligen. Zuweilen mischen sich in die Gedankenreihe des Menschen unreine Gedanken, welche er nicht minder als von seinem Ich gedacht anerkennt, als die reinen, welche es ihnen entgegenstellt, um sie zu verdrängen; zuweilen gelingt es der Versuchung, das Ich des Menschen in sich hereinzuziehen, aber der Mensch zieht es mitten in der sündlichen That voll Abscheu davor aus ihr zurück; zuweilen auch versenkt sich das Ich, um die sündliche That ungehemmt zu vollziehen, willentlich in Unbewusstsein und kommt erst nach dem Vollzuge mit Schrecken wieder zur Selbstbesinnung und der Geist wird mit Beschämung seine selbstverschuldete Umflorung inne. Wenn also der Ap. V. 18 sagt: „ich weiss, dass nicht wohnet in mir, d. i. in meinem Fleische, Gutes," so kann er damit nicht sagen wollen, dass das Fleisch, nicht das Ich das Subject der Sünde sei. Der Sinn ist vielmehr der, dass in ihm, nämlich, wie er restringirend erklärt, in ihm wiefern er *σάρκινος* ist, d. i. aus Fleisch besteht und so leicht vom Fleisch übermocht wird, nichts Gutes wohnt. Es ist falsch, wenn man sagt, *σάρξ* bedeute in solchem ethischen Zusammenhange nicht das sinnliche Fleisch, aber es ist nicht minder falsch, wenn man sagt, es bedeute dieses für sich allein. Es ist die ganze sündige und dem Tode verfallene Natur des Menschen, welche *σάρξ* genannt wird. Mit Recht aber stellt Hengstenberg[1] die Frage, wie es komme, dass sie gerade *σάρξ* genannt

1) s. dessen Erläuterung des Ev. des h. Johannes Bd. 1 (1861) S. 189—192 (zu Joh. 3, 6).

werde. Er antwortet: weil die vom Geist ausgehenden Impulse auf das Fleisch, die materielle Natur einen Eindruck machen, weil die Sünden von körperlichen Erregungen begleitet sind und in dem Körper sich gleichsam ablagern, weil sündige Impulse in der materiellen Natur auch schon infolge der Erbsünde sind, denn wie könnte es sonst Familiensünden geben? Das ist alles richtig, aber die rechte letzte Antwort ist die welche wir Abschn. III §. 1 g. E. gegeben haben. Der ganze natürliche Mensch heisst *σάρξ*, weil er ganz und gar in die Gewalt der schlimmen Potenzen seines Naturgrundes gerathen ist, welche die Ursünde entbunden hat. Diese Entbindung ist das Werk widergöttlichen Wollens, aber, einmal geschehen, ist sie eine nur durch Palingenesie zu beseitigende Thatsache. Nur so erklärt sich die Weitschaft des Begriffes *σάρξ* in ethischem Sinne. *Σάρξ* in diesem Sinne ist das tastbare materialische Fleisch mit Einschluss seiner vom Anfang menschlichen Daseins an ihm gleichartigen und in Wechselbeziehung zu ihm stehenden seelisch-geistigen Innerlichkeit und selbst mit Einschluss des von dieser angebornen fleischlichen Natur (Abschn. IV §. 2) sich bestimmen lassenden Ich, welches, indem es den sündhaften Anlagen, Hemmnissen und Reizen dieser Natur nachgibt, das angeborne Verderben derselben steigert.

Es ist gar nicht möglich, dass der neutestamentliche Begriff *σάρξ* (vgl. בָּשָׂר Gen. 6, 3) anders gemeint sei. Denn 1) das materielle Fleisch an sich kann weder empfinden noch imaginiren noch begehren; das alles sind obwohl leiblich vermittelte, doch ohne einen psychischen Hintergrund unmögliche Acte. Wenn also das N. T., besonders Paulus, von *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκὸς* (Gal. 5, 16 ss. Eph. 2, 3), *θελήματα τῆς σαρκὸς* (Eph. 2, 3 vgl. Joh. 1, 13) und sogar *πράξεις τοῦ σώματος* (Röm. 8, 13) redet, so kann der Begriff von *σάρξ* nicht in dem des greifbaren Fleisches aufgehen. Man müsste, um diesen biblischen Ausdrücken keine Widersinnigkeit aufzubürden, wenigstens annehmen, dass das Fleisch mit einer zu ihm gehörigen Fleischesseele zusammengedacht sei. Diese Ansicht war unter den ältesten Vätern sehr verbreitet. Man definirte den Menschen fast allgemein als ein aus einer rationalen unsterblichen Seele und einem Leibe mit vegetativ-sensitiver Seele bestehendes Wesen. Im Gegensatz aber zum Manichäismus, der eine gute und eine böse Seele im Menschen annahm, und zum Apollinarismus, welcher die Menschwerdung für Vereinigung des Logos mit einer aus Fleisch und Fleischesseele bestehenden Leiblichkeit erklärte, entschied man sich nach vorsichtigerer Erwägung meistens dafür, dass es keine von der vernünftigen Seele verschiedene niedere gebe, sondern dass die Eine Geistseele (*μία ψυχὴ λογική τε καὶ νοερὰ*, wie Kanon XI des achten ökumenischen Concils sich ausdrückt) das ohne Vermittlung

einer Fleischesseele den Leib Belebende sei.[1] Dieser Gegensatz gegen die Ansicht von zwei Seelen war, obwohl in dieser Fassung sehr ungenügend, doch berechtigt. Denn 2) eine von der Geistseele verschiedene empfindungs-, vorstellungs- und begehrungsfähige Fleischesseele gibt es wirklich nicht. Die Günthersche Schule, welche diese Ansicht mit grossem Scharfsinn und nicht ohne manche ansehnliche Vorgänger vertritt,[2] geht dabei von den Voraussetzungen aus, dass die Thierseele nur die höchste Verinnerung der Materie, also keine von der Materie wesentlich verschiedene Substanz sei, und von der nicht minder unbiblischen, dass der Leib, mit welchem im Menschen die Geistseele vereinigt ist, schon an sich eine der Thierseele an Befähigung gleiche Seele enthalte, welche durch die hinzutretende Geistseele nur geweckt oder actualisirt werde. Von diesen beiden unbiblischen Voraussetzungen aus wird dann weiter behauptet, dass, wo die Schrift von einem Gegensatze des Geistes und Fleisches redet, das Fleisch mit der ihm als solchem eignen empfindenden, vorstellenden und begehrenden Innerlichkeit gemeint sei, dessen unreine unordentliche Regungen wider die Geistseele andringen und durch die Zustimmung dieser zur Sünde werden. Erinnern wir uns daran, dass von der Scholastik in dem *locus de concupiscentia* erstens *motus primo-primi* d. i. solche, welche momentan betäubend dem freien Wollen zuvorkommen, sodann *motus secundi* d. i. solche, welche direkt vom freien Wollen ausgehen, und drittens *motus secundo-primi* d. i. solche, in welchen das freie Wollen sich fortreissen lässt, unterschieden werden: so gehen nach der Günthersche Theorie die *motus primo-primi* von der Fleischesseele aus. Da diese, obwohl bewusst, doch unpersönlich und unfrei ist, so sind jene *motus primo-primi* an sich schuldlos und unzurechenbar. Bekanntlisch ist das ein symbolisch gültiger Satz der römisch-katholischen Moral. Dass die Günthersche Theorie in der römischen Kirche so viel Widerspruch findet, beweist, dass man

1) Für die Identität der vernünftigen und der vegetativ-sensitiven Seele sind unter andern, welche geflissentlich diese Frage behandeln, Tertullian und Johannes Damascenus; Origenes ist mehr für die Verschiedenheit; Lactantius nennt die Frage *inextricabilis*, Augustin ist für die Identität, aber nicht ohne Bedenken. Unter den Scholastikern sind Thomas Aquinas und Duns Scotus für die Identität, indem jener lehrt, dass die *anima rationalis virtualiter* zugleich die *vegetativa et sensitiva* sei, dieser, dass die *anima rationalis* dem Leibe sein vegetatives und sensitives Leben mittheile (*dans esse corpori*). So erklärten sich auch die Concilien von Vienne 1311 und von Lateran 1513: *anima rationalis est forma corporis per se et essentialiter*. Für die Verschiedenheit sind unter den berühmteren Scholastikern nur Alanus *ab insulis* und Occam.

2) s. Zukrigls Kritische Untersuchung über das Wesen der vernünftigen Geistseele und der psychischen Leiblichkeit des Menschen, mit Rücksicht auf den Streit der Gegenwart, auf die Concilien, Kirchenväter und Scholastiker 1854.

jenen Satz, den unsere Kirche entschieden verwirft, festhalten kann, ohne die Günthersche *anima carnis* zu acceptiren. Aber die rechte Widerlegung dieser ist zugleich auch Widerlegung jenes für Sündenerkenntniss und Heiligungsernst gefährlichen Satzes. Dass die Schrift nur von Einer Seele des Menschen weiss, welche Geistes- und Fleischesseele zugleich ist, haben wir schon früher sattsam bewiesen.[1] Dass auch in Betreff des sittlichen Dualismus im Menschen diese wesentliche Einheit von Geist und Seele von der Schrift festgehalten wird, beweist 1 P. 2, 11; die Schrift redet nirgends von einem Gegensatze der Seele und des Geistes, sondern immer nur des Fleisches und des *νοῦς*, der *καρδία* Röm. 2, 28 s., des *πνεῦμα* oder auch, wie 1 P. 2, 11., der *ψυχή*. Denn nicht Seele und Fleisch, sondern Seele und Geist sind wesentlich Eines. Und auch die Erfahrung bestätigt diese Einheit. Wenn von dem Leibe ein Reiz zur Sünde z. B. zur Wollust auf den innern Menschen ausgeht, so ist dieser Reiz allerdings noch keine Sünde, obwohl er zu den Folgen der Sündhaftigkeit gehört, welche das rechte Verhältniss des Leibes zur Geistseele, oder wie wir sagen, zu Geist und Seele gestört hat und also schon an sich bussfertig zu beklagen ist. Zur Concupiscenz aber oder Begierlichkeit wird dieser blinde bewusstlose Naturtrieb immer nur erst dadurch, dass er sich in der seelisch-geistigen Innerlichkeit des Menschen reflectirt. Dass solche Reize wider unsern Willen in uns entstehen können, hat seinen Grund darin, dass wir in unserem gegenwärtigen Naturzustand nicht mehr Herren über Stoff und Kraft unseres Leibes sind. Aber zum Wollustbilde wird der Wollustreiz, oder wie die Scholastiker es formuliren, zur *concupiscentia formata* wird die *concupiscentia informis* nie ohne die ihrem Wesen nach geistige Seele, und dieses Wollustbild wird auch nicht eine Minute von uns festgehalten ohne den Willen des der Seele immanenten personbildenden Geistes, und die der Wollust dienenden körperlichen Veränderungen entstehen nicht ohne Einwirkung des Willens auf die Bewegungsnerven und die mit dieser Einwirkung verketteten willentlichen Regungen des Fleisches. Es ist unser Ich, welches in jedem Act wollüstiger Begierlichkeit sich verfleischlicht; der personbildende Geist, der mittelst der zu ihm gehörigen Psyche die Leiblichkeit beherrschen sollte, sinkt in diese hinab

1) Die dritte der von Origenes *de princ.* III, 4 aufgeführten Ansichten, dass die wesentlich Eine Seele aus einem vernünftigen und unvernünftigen Theil und dieser wieder aus dem *θυμικὸν* und *ἐπιθυμικὸν* bestehe, kommt dem Richtigen, aber in noch weiter Ferne, am nächsten. Sie findet sich durchgeführt in Nemesios' Buch *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, wogegen der Verf. der *Δόξαι* die Ansicht vertritt, dass der Mensch drei Seelen hat (*φυσικὴ*, *ἄλογος* und *λογική*), die aber Eine seien *διὰ τὴν συμφωνίαν αὐτῶν καὶ τὴν συμπάθειαν*.

und erliegt, sich selbst verfinsternd, ihren Eindrücken. Eben weil das Ich des Menschen, wie er von Geburt her ist, der Obmacht des Fleisches verfallen ist, heisst der natürliche Mensch σαρκικὸς oder auch, da sein Geist von seiner Bestimmung abgefallen ist und die Seele ihrer leibwärts gewandten Seite nach die Herrschaft führt, ψυχικός. Von dem Fleische in diesem den ganzen natürlichen Menschen umfassenden ethischen Sinne sagt Paulus Gal. 5, 17 ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος. Er sagt es aber von dem Menschen im Stande der μετάνοια, er sagt es, da er aus der neutest. Gegenwart heraus redet, von dem Wiedergeborenen, in welchem das Ich selbst sich dirimirt d. h. in ein Gotte zugewandtes pneumatisches und ein von Gott abgewandtes sarkisches geschieden hat. In dem Einen Ich ist ein doppeltes Wollen, ein Wollen, welches in dem gründet, was es von Natur ist, und ein Wollen, welches in dem gründet, was es durch Gnade ist, ein Wollen gemäss der mit der angeborenen Natur überkommenen sarkischen Bestimmtheit und ein Wollen gemäss der mit dem neuen durch die Gnade der Wiedergeburt gesetzten Anfang überkommenen pneumatischen Bestimmtheit. Dieses doppelte Wollen ist als Triebkraft und Richtung gleichzeitig im Menschen, seine wirklichen Regungen aber folgen, wie genaue Selbstbeobachtung zeigt, immer zeitlich aufeinander, und die Eine Geistseele ist, wie uns unser Bewusstsein sagt, Subjekt beider, wenn auch in verschiedener Bezogenheit auf die Leiblichkeit. Man kann jenes mit Hofmann[1] das Naturwollen, dieses das Personwollen nennen, aber auf den zu sittlicher Selbstverantwortlichkeit herangereiften Menschen lässt sich diese Unterscheidung nicht recht anwenden. Allerdings geht dem Personwollen des vollbewussten Menschen ein adamitisch bestimmtes Naturwollen voraus, ein angeerbter individualisirter Antheil an dem gottwidrigen menschlichen Gemeinwollen, welches ebendeshalb schon ein Wollen heissen kann, weil der werdende Mensch schon vom äussersten Fernpunkt seines Werdens an werdende Person ist, aber das Personwollen des noch nicht von der Gnade wirksam ergriffenen vollbewussten Menschen ist eben das nun zum Personwollen gewordene Naturwollen selber. Und in dem von der Gnade wirksam ergriffenen Menschen lässt sich zwar das adamitische Naturwollen von dem neuen Personwollen unterscheiden, nicht aber so, dass nicht das Eine Ich Subjekt beider wäre. Sobald der Mensch zum

1) s. Schriftb. 1, 517 als berichtigende Erläuterung zu Weiss. u. Erfüllung 2, 16: „Die Stofflichkeit unseres σῶμα hat infolge der Uebertretung Adams ein auf die Welt in ihrem Tode gerichtetes Wollen, welches sich unterscheiden lässt von dem θέλειν des νοῦς, des selbstbewussten und sich selbst bestimmenden Ich“, und: „Ergibt sich das persönliche Wollen des Menschen dem Wollen seines Fleisches, so hat er keinen anderen Gegenstand mehr, für den er lebt, als die Welt.“

Selbstbewusstsein erwacht ist, ist es immer er als Ich, welcher sich selbst entweder der angeboren sündigen Naturbeschaffenheit oder kraft der Gnade göttlichem Willen gemäss bestimmt.[1]

Der Ap. betrachtet seine Persönlichkeit aus den zwei verschiedenen Gesichtspunkten der Gnade und der Natur, indem er V. 18ᵇ sagt: „Das Wollen liegt mir nahe, das Vollbringen aber des Guten finde ich nicht.“ Das Wollen des Guten, welches als Richtung seines wahren Ich ihm innerlichst anliegt, ist durch Gnade gesetzt; das Fleisch aber lässt es nicht zur Vollbringung des Gewollten kommen, indem es dieselbe entweder ganz vereitelt oder so befleckt, dass das Vollbrachte doch kein reines καλὸν ist. Der Ap. kann hier unmöglich solche Fälle meinen, wie wenn ich z. B. einen Brief schreiben will, der einen verirrten Menschen zu retten bezweckt, und es wird mir durch irgend ein leibliches Uebelbefinden ganz unmöglich. In solchem Falle gilt das Wollen des Guten gleich der Ausführung desselben. Wenn ich aber mir vorgenommen habe, meine Arbeits- oder Gebetskraft durch keinen umnebelnden Genuss schwächen und verkürzen zu lassen, und solcher Genuss übt doch eine Anziehungskraft auf mich aus, der ich nicht zu widerstehen vermag, so bestätigt sich das, was der Ap. sagt. Es ist nicht das Fleisch an sich, welches meine gute Entschliessung vereitelt, sondern das Fleisch mit dem durch dasselbe angeregten Naturwollen d. i. natürlichen oder erbsündlichen Wollen, wodurch die Energie des eigensten gottgemässen Wollens zersetzt wird.

Der Ap. hat nun dargelegt, dass zwischen seinem Wollen und seinem Thun ein Widerspruch besteht, welcher dem guten Wesen des Gesetzes, auf welches das Wollen gerichtet ist, und der entgegengesetzten Beschaffenheit seiner eignen Natur Zeugniss gibt (V. 15—16); sodann, dass es die in ihm, das ist: in seinem Fleische (oder was dasselbe, seiner Natur) wohnende Sünde ist, welche dem Wollen seines Ich so Entgegengesetztes (ὃ οὐ θέλω ἐγώ) vollbringt (V. 17—20) und, indem er auf den Gedanken V. 14, von dem er ausgegangen und den er nun erfahrungsmässig begründet hat, zurückkommt, folgert er daraus V. 21—24., dass das geistliche

1) s. Thomasius, Dogm. 1, 280 Anm. vgl. meine Biblisch-prophetische Theologie S. 207. Da auch Hofmann unter σάρξ = Natur nicht allein die tastbare leibliche, sondern die gesammte sinnlich-geistige Natur des Menschen versteht, so muss auch ihm von dieser Prämisse aus das angeborne Naturwollen als werdendes Personwollen gelten, denn Naturwollen ist, wie schon diese seine Begriffsbezeichnung besagt, der, sobald der Mensch selbstbewusst zu handeln beginnt, zu bewusster Selbstbestimmung werdende angeborne Willenstrieb der persönlich angelegten Menschennatur. Das Fleisch als solches hat ja keinen Willen und eine vom Geist verschiedne Naturseele gibt es (auch nach Hofmann) nicht.

Gottesgesetz ihm ein Fleischesgesetz in seiner Natur offenbar macht und so (was eben der Heilszweck jenes Gottesgesetzes ist) die Sehnsucht nach Erlösung von dieser an Sünde und Tod verfallenen Natur in ihm weckt und unterhält. Diese resultatische Darlegung beginnt er V. 21 mit der Folgerung: „so finde ich denn das Gesetz mir der ich das Gute thun will: dass mir das Böse zur Hand ist;" dieses Nebeneinander seines das Gute wollenden Ich und des die Ausführung vereitelnden oder sich doch in sie einmengenden Bösen zu ändern, ist er ausser Stande, es ist ein *νόμος* d. i. ein für ihn unabänderlich Vorhandenes und ihn unausweichbar Bestimmendes.[1] „Denn — so fährt er begründend und erläuternd V. 22. 23 fort — ich habe meine Lust an dem Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen, ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern im Streite liegend mit dem Gesetze meiner Vernunft und mich gefangennehmend unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern befindliche." Es sind zwei correlate Paare von Gesetzen, welche der Apostel unterscheidet: 1) ein objectives Paar: *ὁ νόμος τοῦ θεοῦ* das Gesetz Gottes, welches über den Menschen erhaben ist, indem es ihm offenbarungsweise entgegenkommt, und *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας*, welches unabhängig vom Ich des Menschen besteht, indem er sich ihm unterworfen vorfindet; sodann 2) ein subjectives Paar: *ὁ νόμος τοῦ νοός* das Gesetz seines sich selbst bestimmenden und zwar nach Gottes Gesetze sich selbst bestimmenden Willens- und Erkenntnissvermögens und *ὁ νόμος ἐν τοῖς μέλεσι* das Gesetz der seinem Ich als Bethätigungsmittel nach aussen dienenden Leiblichkeit, welche gleichfalls dem Gesetze Gottes gemäss beschaffen sein sollte, in Wirklichkeit aber durch das ihr inwohnende Gesetz der Sünde bestimmt ist. Die Genitive in „Gesetz Gottes" und „Gesetz der Sünde" bezeichnen als *gen. auctoris* die gesetzgebenden Mächte, der Gen. in „Gesetz der Vernunft" dagegen und das attributive „in den Gliedern" benennen die zwei dem Menschen persönlich und naturhaft eigenen Gesetze, welche der Reflex jener beiden andern sind, nach dem Orte und Mittel ihrer bestimmenden Wirk-

1) Anders Hofmann, Schriftb. 1, 549: „Ich erfinde also das Gesetz mir, dem es thun wollenden, als das Gute, weil mir das Böse beiwohnt". Aber dem widerstrebt die augenscheinliche Zusammengehörigkeit von *ποιεῖν τὸ καλόν*. Und Meyer (Ausg. 2 u. 3): „Ich finde also an mir, während auf das Gesetz mein Wille gerichtet ist, um das Gute zu thun, dass mir das Böse vorliegt". Aber dem widerstrebt die harte Inversion *τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοί*, welche nur annehmbar würde, wenn *ποιεῖν τὸ καλὸν* irgendwie als Zwecksatz indicirt wäre. Die Voraussetzung Meyers, dass *τὸν νόμον* das positive Gesetz sein müsse, ist irrig. Es ist das Gesetz gemeint, welches der Ap. v. 22 s. als *ἕτερος νόμος* von *νόμος τοῦ θεοῦ* unterscheidet. Dem Einwand gegen unsere Erklärung, dass auf das mit *ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται* bezeichnete Verhältniss der Begriff *νόμος* nicht passe, ist oben begegnet.

samkeit.[1] Das Gesetz in den Gliedern ist das den Gliedern eingeprägte Gesetz der Sünde und das Gesetz des Nûs ist die Freude des innern Menschen an dem Gesetze Gottes, sein Wunsch und Wille, sich durch dieses Gesetz bestimmen zu lassen und dieses Gesetz in Ausübung zu bringen. Dass ὁ ἔσω ἄνθρωπος nicht ohne weiteres s. v. a. ὁ καινὸς ἄνθρωπος ist, versteht sich von selbst; jeder Mensch ist in psychischer Verbundenheit ein innerer und ein äusserer, er hat eine dynamisch mannigfaltige, charakterhaft gestaltete Innerlichkeit und eine dynamisch mannigfaltige, eigenthümlich und physiognomisch gestaltete Aeusserlichkeit. Der Ap. hätte statt κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον auch κατὰ τὸν νοῦν schreiben können.[2] Dagegen lässt sich nicht sagen, dass der Ap. auch κατὰ τὸν καινὸν ἄνθρωπον hätte schreiben können. Denn anderwärts bez. ὁ ἔσω (ἔσωθεν) ἄνθρωπος allerdings[3] die wiedergeborene Innerlichkeit des Menschen (2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16 vgl. ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος 1 P. 3, 4), obwohl auch da nicht an sich, sondern nur dem Zusammenhange nach,[4] hier aber kommt der innere Mensch noch nicht als neuer d. i. wiedergeborener, sondern zunächst nur in seiner durch die Gesetzesoffenbarung vermittelten Scheidung vom äussern in Betracht. Indess bed. auch hier ὁ ἔσω ἄνθρωπος nicht die vernünftig sittliche Natur des Menschen als solchen, wie Meyer erklärt,[5] so wie bei Pato und Porphyrius ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος Benennung des der Idee theilhaftigen menschlichen Innersten ist. Der Ap. meint nicht ein dem Menschen nach dem Falle verbliebenes höheres besseres Selbst, sondern das durch Gnade, nämlich die heilsordnungsmässige Pädagogie des Gesetzes gewirkte oder, wie sich auch sagen lässt, entbundene.[6] Denn im natür-

1) So Hofmann 1, 551 und ähnlich auch Ewald, wogegen Meyer wie Calov: *Lex membrorum et lex peccati idem sunt.* Sie sind auch wirklich wesentlich eins, unterscheiden sich aber wie Gewirktes und Wirkendes. Vgl. übrigens Besser zu Röm. 7 (Bibelst. VII, 1), wo das Doppelpaar von Gesetzen anerkannt und das Gesetz der Sünde als „die Kraft der Sünde“ (1 Cor. 15) gefasst wird.

2) Wie z. B. Philo 1, 301 sagt: ἄνθρωπος ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἂν εἴη πλὴν ὁ νοῦς κτλ. und 1, 533: ὁ νοῦς, κυρίως εἰπεῖν, ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, κρείττων ἐν χείρονι, oder Gregor von Nazianz 2, 88 *ed. Bened.*: τοῦ νοῦ, ὃ καὶ μᾶλλον ἄνθρωπος, vgl. Cicero *Somn.* c. 8: *mens cujusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest* und Lactanz *de opificio Dei* c. 20: *ipse homo neque tangi neque adspici neque comprehendi potest, quia latet intra hoc quod videtur.*

3) s. Lechler, Die neutest. Lehre vom heiligen Amte (1857) S. 24.

4) s. Schott zu 1 P. 3, 4 S. 180.

5) So auch Stirm in seinen Anthropologisch-exegetischen Untersuchungen in der Tübinger Zeitschr. für Theologie 1834, 3 und nicht anders Osiander zu 2 Cor. 4, 16: Der wiedergeburtsfähige (also auch wiedergeburtsbedürftige) wahre Kern des menschlichen Wesens.

6) s. Preger, Flacius, 2, 411: Der Mensch trägt einen göttlichen Lebensgrund

lichen Zustande sind innerer und äusserer Mensch gleicherweise unter der Sünde. Es ist also ein Werk der Gnade, wenn es mit einem Menschen dahin gekommen, dass er seinem innern Menschen nach innige Freude an Gottes Gesetz hat und seinem eigensten herrschenden Personleben nach das Gute, dem geistlichen Gesetze Gottes Gemässe will, während in seinem äussern Menschen, d. i. seinen Gliedern und überhaupt seinem Naturleben, noch das Gesetz der Sünde waltet, so aber, dass er die Sünde hasst, und auf jenes sein eigenstes herrschendes Ich gesehen, sie nicht sowohl thut, als erleidet. Es ist nicht blos unlutherisch, sondern auch unpaulinisch, wenn Meyer[1] sagt: „Hier entscheidet der ganze Zusammenhang, dass der ἔσω ἄνθρωπος des Unwiedergeborenen gemeint sei, auch diesem kommt (was Philippi ganz willkürlich in Abrede nimmt) das συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ zu und muss ihm zukommen, da das sündige Wesen in der σάρξ ist. Dies stimmt freilich nicht mit der Voraussetzung, dass gerade die oberen Kräfte des natürlichen Menschen *e diametro* mit Gott und seinem Gesetze streiten (*Form. Conc.* p. 640), ist jedoch exegetisch begründet." Wir stimmen gewissermassen damit überein, dass Paulus den inneren Menschen des Unwiedergeborenen meint. Er redet zwar von sich dem Wiedergeborenen d. i. von noch fortdauernden und nicht schlechthin vergangenen Erfahrungen, aber er redet nicht von sich als Wiedergeborenem d. i. nicht von Erfahrungen, welche ihm durch die spezifisch neutestamentliche Gnade der Wiedergeburt vermittelt sind, sondern von Erfahrungen, welche das göttliche Gesetz in jedem Menschen hervorruft, der sich gegen die dem Heilszwecke desselben entsprechende vorbereitende und fort und fort züchtigende Gnade nicht verhärtet. Dass auch in der Heidenwelt ähnliche Erfahrungen sich mit dem Wissen um das nach Röm. 2, 15 jedem Menschen eingeprägte Gottesgesetz verbinden können, stellen wir nicht in Abrede; der Ap. redet aber hier von dem heilsgeschichtlichen positiven Gesetze und jedenfalls von einer solchen sittlichen Scheidung des inneren und äusseren Menschen, welche nicht in dem Menschen als solchem besteht, sondern von dem h. Geiste, dem auch durch das Gesetz wirksamen, gewirkt wird, wenn anders der Mensch sich zur Selbstbesinnung d. i. zur Erkenntniss seiner Pflicht, Gottes Willen zum Inhalt seines eignen Willens zu machen, bringen lässt. Denn die übererbte Sünde sitzt nicht blos im Fleische. Der Beweis, dass Paulus die Sünde nicht aus der Sinnlichkeit

in sich, der ihm abgesehen von der vorlaufenden Gnade gar nicht zum Bewusstsein kommen würde. Aber durch die Einwirkung jener Gnade bezeugt er sich an dem Menschen seit dem Falle, und wird ihm zum Gesetz im Gemüthe, das dem Gesetz der Sünde in den Gliedern, in dem Fleische widerstreitet.

1) Commentar zum Brief an die Römer (Ausg. 3) S. 265.

d. i. der materiellen Natur des Menschen ableitet, ist erst neuerdings wieder von Ernesti mit gründlicher Ausführlichkeit geführt worden.[1] Der Zustand, den Paulus 7, 5 mit εἶναι ἐν τῇ σαρκὶ bezeichnet, ist ein Zustand des in den Banden fleischlicher Bestimmtheit befindlichen ganzen Menschen; es ist, auf das Verhältniss zu Gott gesehen, ein Zustand des Todes 6, 13.; der Mensch, welcher das Gute will und das Böse hasst und doch die das gottgewollte Gute vereitelnde Macht des Fleisches immer noch mit Schmerz und Schaam empfinden muss, der hat schon die heilsame Entzweiung eines gottgewirkten Inneren und eines angebornen Aeusseren an sich erfahren. Denn was vom Fleische geboren ist das ist Fleisch. Der ganze Mensch ist von Natur fleischlich geartet. Er kann zwar in seinem Gewissen wissen was Gott von ihm fordert, aber das Wissen des Guten ist nicht auch schon entschiedenes Wollen des Guten. Er fürchtet Gott nicht, liebt ihn nicht, vertraut ihm nicht wie er sollte: die Gottentfremdung, welche die Kehrseite der Verfleischlichung ist, beherrscht ihn nach innen und aussen. Die Ansicht Philippi's und die Voraussetzung der Concordienformel, dass der natürliche Mensch sich „nach seinen höchsten Kräften und Licht der Vernunft" in einem widergöttlichen Zustande befinde, ist durchaus schriftgemäss und insbes. paulinisch, denn des Menschen νοῦς ist natürlicherweise νοῦς τῆς σαρκὸς Col. 2, 18 und deshalb μάταιος Eph. 4, 17 und ἀδόκιμος Röm. 1, 28., seine Willensregungen und Willensrichtungen θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν Eph. 2, 3 d. h. entstammend seiner angebornen sündhaften Natur und seiner darnach gearteten selbstischen gottentfremdeten Denkthätigkeit. Diese Ansicht von der tiefen Innerlichkeit menschlichen Verderbens ist so wenig willkürlich, dass, wenn die Erbsünde etwas Geringeres wäre, die paulinische Lehre sowohl von der Versöhnung als von der Rechtfertigung aus Gnaden allein aus dem Glauben wankend würde.

Es ist Gottes Gnade, welche den Menschen so dualistisch spaltet, wie wir v. 14—23 lesen. Der fleischlich Sichere fühlt davon nichts. Aber je ernstlicher eines Menschen sittliches Ringen ist, desto schmerzlicher fühlt er diesen Zwiespalt. Und es vergeht wohl in dem Leben keines Christen auch nur ein Tag, wo ihm dieser Zwiespalt nicht gleiche Klage wie dem

1) H. Fr. Th. C. Ernesti, Die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit im Lichte des paulinischen Lehrgehalts betrachtet 1855. Auch Hahns Theologie des N. T. lehrt sehr entschieden, dass die Sünde nicht im Fleische, sondern in des Menschen übersinnlicher Innerlichkeit wurzelt, und erfreulich ists, dass Tholuck für die von ihm im Comm. zum Römerbrief vertretene umfassendere und tiefere Bedeutung von σάρξ wieder entschiedenes Zeugniss abgelegt hat, s. dessen Erneute Untersuchung über σάρξ als Quelle der Sünde in Stud. u. Krit. 1855, 3.

Ap. erpresste V. 24: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!“ Schon die Gestalt dieser Klage zeigt, dass sie aus der Brust eines Bekehrten kommt. Ein Unbekehrter würde vor allem sehnsüchtig zu verlangen haben nach Losbringung seines Ich vom Wollen des Widergöttlichen und vom Wohlgefallen daran und nach Kraft, ernstlich das Gute zu wollen; der Bekehrte aber weiss sich seinem eigensten Personleben nach los von der Sünde und auf Gott und das Gute gerichtet; er seufzt danach, dass er nun auch endlich erlöst werde von diesem Todesleibe, durch den jenes sein Personleben so beschwert und getrübt wird, frei von dem um jenes *punctum saliens* eines dem Willen Gottes gleichförmigen Wollens gelagerten Natürlichen, worin die Sünde mit ihrem Todessolde waltet.[1] Es ist Sehnsucht nicht überhaupt nach Erlösung, sondern nach völliger Erlösung, welche sich in der Frage: wer wird mich erlösen u. s. w. ausspricht. Der Apostel beantwortet sich diese Frage sofort selbst V. 25ª: „ich danke Gott durch Jesum Christum unsern Herrn.“ Es ist das Werk Jesu Christi, dass sein sehnsüchtig Seufzen in siegesfrohes Danken übergehen kann. An Jesu Christo hat er wonach er seufzet. In diesem Todesleibe befindlich, ist er doch, weil in Jesu Christo, frei von der Sünde und dem Tode. Dass es diese Gedanken sind, welche in diesem kurzen Dankworte liegen, kann man schon von 5, 12 ss. c. 6 her wissen.

Der Apostel summirt nun das V. 14—25ª über seinen Zustand Ausgesagte, indem er erst V. 25ᵇ eine Folgerung zieht aus V. 14—24, dann 8, 1 eine Folgerung aus 25ª. Die erste, das Resultat von V. 14—24., lautet: „So diene denn ich selbst (*ipse ego*) mit dem Innern Gottes Gesetze, mit dem Fleische aber der Sünde Gesetze.“ Da der zu diesem „ich selbst (nicht: ich der selbige)“ gehörige Verbalsatz ein einheitlicher und durch *μὲν — δέ* in sich selbst gegensätzlich getheilter ist, so gebe ich die Ansicht auf, dass ich selbst s. v. a. ich meinem wahren Ich nach bedeute.[2] Der Ap. meint sich für seine eigne Person, er meint sich wie er an sich selbst ist gegenüber dem wie er in Christo ist. Diesen Gegensatz bringt nicht allein die eben ausgesprochene Danksagung mit sich, wonach der welcher an sich seinen jammervollen Zustand beklagen muss sich andererseits ihm durch Jesum Christum entnommen weiss, er kommt auch in den zwei Folgerungssätzen mit *ἄρα* (sonach) zum Ausdruck, indem der Selbstbefund des Christen in Christo Jesu (*τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) seinem Selbstbefund in sich

1) Es ist also kein spezifisch platonischer, es ist ein wahrhaft christlicher Ged., wenn das B. der Weisheit 9, 15 sagt: „Der vergängliche Leib beschwert die Seele und die irdische Hülle belastet den rastlos sinnenden Geist.“ Der Körper als dermaliges *σῶμα τοῦ θανάτου* ist für den Geist wirklich ein Kerker und eine Last.

2) Bestritten von Hofmann 1, 556 und Meyer S. 270 der Ausg. 3 seines Comm.

selbst gegenüber dem sinaitischen Gesetze (αὐτὸς ἐγώ) entgegenhalten wird. Was der Ap. v. 25 mit ἄρα οὖν sagt, das ist die Verfassung, in welcher er sich befindet, seit er Gottes Gesetz kennen gelernt und dieses heilige geistliche Gesetz lieb gewonnen hat. Er dient seitdem mit seinem frei sich selbst bestimmenden Nûs Gottes Gesetze, mit dem Fleische aber infolge einer unglückseligen Naturnothwendigkeit der Sünde Gesetze. Das Gesetz hat seinen Heilszweck an ihm erreicht. Die Sünde erscheint ihm im Lichte dieses Gesetzes um so sündiger, aber er fühlt sich auch um so unseliger, da seine dem Gesetze widerstrebende natürliche Beschaffenheit ihn von der Sünde nicht loskommen lässt. Weiter hat ihn das Gesetz nicht bringen können, als zu dem sehnsüchtigen Klagerufe nach Erlösung von diesem mit der Sünde den Tod in sich tragenden Leibe. Er muss aber nicht allein seufzen, er kann auch danken. Denn er ist nicht blos er selbst, er ist auch in Christo. Nach dem was er an sich ist findet er sich noch immer jenem durch das Gesetz in ihm hervorgerufenen Zwiespalt unterstellt. Aber dieser Zwiespalt ist, obwohl auch in der Gegenwart noch fortbestehend, doch nicht seine ganze, nicht seine wahre Gegenwart.[1] Das νῦν 8, 1 ist zeitlich gemeint.

Wie sich die zwei Folgesätze mit ἄρα aneinanderschliessen, begreift sich wenn man Sinn und Inhalt des Freudenrufs „ich danke Gott durch Jesum Christum unsern Herrn“ auseinanderlegt. Der Ap. dankt Gott durch den Herrn Jesum Christum dafür, dass er, im Leben bleibend, dieses Todesleibes d. i. dieser ihm sündlichen todtbringenden Zwang anthuenden Natürlichkeit los und ledig geworden ist. Ist er also einerseits, sofern er sich ausser Christo befindet, ein mit seinem eigentlichen Wollen Gottes Gesetze Dienender, aber von seiner sündigen Natur je und je zum Dienst der Sünde Fortgerissener: so hat doch für ihn und Alle, welche in Christo Jesu sind und durch ihn Gotte als ihres Todesleibes Erledigte und Entknechtete danken können, andererseits alle und jede Verdammniss jetzt ein Ende: „Keinerlei Verdammniss besteht jetzt (dermalen) für die welche in Christo Jesu sind, denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich frei gemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes.“ Durch das Gesetz ist nicht ohne Wirkung des h. Geistes in ihm ein Wollen des Guten entstanden, aber ein um des Fleisches willen ohnmächtiges, welches eben als erfolgloses ihn nicht der Verdammlichkeit enthebt. Ist er aber zugleich in Christo, so trifft ihn jetzt auch keinerlei Verdammniss mehr, denn er ist nicht mehr unter jenem Gesetze, welches ihn nicht weiter als zu diesem machtlosen unseligen Zwiespalt bringen konnte, er trägt

1) s. v. Hofmann in der Erlanger Zeitschr. 1860 S. 82 s.

ein über das Gesetz der Sünde und des Todes ihn hinwegrückendes Gesetz in sich, nämlich den Geist des Lebens Christi, welcher sein Ich nun ebenso übermögend und das Vermögen des Guten mittheilend bestimmt, wie es wenn er sich ausser Christo ansieht durch die überwältigende und alles Wollen des Guten unmöglich machende sündige Natur bestimmt wird. Das Unvermögen unseres Ich, das gewollte Gute durchzusetzen, und der Zwang des Fleisches, welches uns wider besseres Wissen und Wollen zum Thun der Sünde fortreisst und dadurch, da Wollen ohne Thun des Guten vor Gott nicht als Gesetzeserfüllung gelten kann, unter den Fluch des Gesetzes verhaftet[1], besteht nicht mehr, nachdem uns in Christo der Geist des Lebens erwirkt und in diesem die zum Gutesthun befähigende und ebendamit dem Todeszustande der Sünde enthebende Macht verliehen ist.[2] Das Gesetz, weit entfernt, selber Sünde und an sich Todesursache zu sein, dient also als an sich heiliges und geistliches einem Heilszwecke, indem es uns die Sünde als todbringende Uebertretung des göttlichen Willens in ihrer vollen Sündigkeit offenbar macht; aber das Heil selbst zu schaffen ist es unvermögend, es wirkt nur und schärft fort und fort das dringliche Verlangen nach der göttlichen Erlösungsthat, die das dem Gesetze Unmögliche ermöglicht hat: „Denn was dem Gesetze unmöglich war, wiefern es sich als schwach erwies durch das Fleisch, d. h. durch Schuld unseres in Widerspruch zu seiner Geistlichkeit befindlichen, ihm entgegenwirkenden Fleisches, das hat Gott zu unserem Heile zu Stande gebracht, indem er seinen Sohn im Fleische und zwar in Aehnlichkeit unseres Sündenfleisches und zur Sündensühne (περὶ ἁμαρτίας d. i. als חַטָּאת) gesandt hat. Er hat nämlich an dem Fleische d. h. in dem Fleische Jesu an unser aller Fleisch ein für allemal das Verdammnissgericht vollzogen, damit keinerlei κατάκριμα des Gesetzes an uns hafte, sondern das δικαίωμα (der Gerecht- und Freispruch vgl. 5,16. 18., also die Lebensverheissung) des Gesetzes erfüllt werde an uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste.“[3] Die im Fleische wohnende Sünde ist an dem

1) s. Schott, Römerbrief S. 284 mit Bezug auf v. Hofmann, Schriftb. 1, 556.

2) vgl. Frank, Lehre der Concordienformel 2, 301: „Das Empfangen des h. Geistes durch die Predigt des Evangelii besagt etwas ganz Anderes als dies, dass es nicht ohne des Geistes Wirksamkeit geschehe wenn das Gesetz die Sünde der Menschen straft. Ein Empfang des Geistes ist noch nicht gesetzt, wo nur die Wirksamkeit des Geistes gegenüber seinem Objekte gesetzt ist.“

3) s. meinen Comm. zum Briefe an die Hebräer S. 716—718. Dass δικαίωμα dasjenige was das Gesetz rechtlich festgestellt hat (Mey.) und also die sittliche Forderung des Gesetzes (Hofm., Schott u. A.) bedeuten könne, halte ich für möglich, aber im vorliegenden neutest. Sprachgebrauch bed. es den Rechtsspruch (Röm. 1, 32), die Rechtssetzung (Röm. 2, 26 u. ö.), den Rechtsvollzug (Apok. 15, 4), die Rechtthat

Fleische Jesu in stellvertretender sühnkräftiger Weise für uns alle gerichtet. So ist also an uns nichts Verdammliches mehr, an uns, die wir, wie der Ap. 7, 14—24 gezeigt hat, sie hassen, bekämpfen und beseufzen — an uns, die ja, wie er weiter sagt, nicht κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα wandeln, was uns möglich, da durch die am Fleische Jesu vollzogene Gerichtsthat Gottes nicht allein der Fluch, sondern auch die Macht der Sünde gebrochen und ein neuer νόμος erwirkt worden, welcher nicht todbringendes γράμμα ist, sondern lebendigmachendes πνεῦμα, indem er einen neuen geistlichen Lebensanfang in uns setzt, von welchem der Leib der Sünde und des Todes, wie wir ihm schon seiner Verdammlichkeit und seiner Knechtung nach entrückt worden sind, endlich völlig überwunden werden wird.

Blicken wir nun von 8, 1—4 aus auf 7, 15—23 zurück, so ist vorerst sonnenklar, dass der Ap. nicht von sich als Wiedergeborenem redet. Aber ebenso gewiss ist dass er sich nicht beschreibt wie er von Natur ohne Gottes Wirkung ist. Von Natur ist er „fleischern, verkauft unter die Sünde" und noch mehr als das: von Natur ist er fleischlich d. h. nicht blos den Zwang seiner sündigen Natürlichkeit erleidend, sondern bis in sein Denken und Wollen hinein ihr gemäss geartet und gerichtet. Das Wollen des Guten, der Widerwille gegen das Böse ist ihm nicht angeboren. Dass er das Gute will und das Böse hasst und der Sünde nicht erliegt, ohne ihr im Innersten fremd zu bleiben, das verdankt er Gottes Gesetze, welches er lieb gewonnen weil es ihm Liebe abgewonnen. Die Wirkung des Geistes der Wiedergeburt ist das nicht.[1] Denn jenes Wollen des Guten ist ein ohnmächtiges. Dieses ohnmächtige Wollen des Guten ist auch als solches nicht die Wirkung des Gesetzes. Die Ohnmacht ist die Folge der Uebermacht des Fleisches, welches den Willen, dem das göttliche Gesetz die Richtung aufs Gute gegeben, von diesem Ziele immer und immer wieder ablenkt. Es ist also richtig wenn man sagt, dass in 7, 15—23 die sittlichen Erfahrungen des von der Gnade ergriffenen Menschen unter dem Gesetze geschildert werden. Der Mensch ist da gewillt zu thun was das Gesetz ihm als Gottes Willen vorhält, aber die seiner Natur einwohnende Sünde macht es ihm unmöglich. Aber schildert der Ap. diesen Zustand als einen für den Wiedergebornen schlechthin vergangenen? —

(Röm. 5, 18. Apok. 19, 8) und den Gerechtspruch (Röm. 5, 16), und von diesen Bed. passt hier die letzte.

1) Philippi im Comm. vgl. Dogm. 3, 229., dies behauptend, behauptet ebendamit, dass in 7, 14 ss. der Wiedergeborne als solcher rede; aber diese Ansicht hat 8, 2 ss. entscheidend gegen sich. Danach ist auch das in meiner Biblisch-prophet. Theologie S. 260 s. Gesagte zurechtzustellen.

Das ist die Grund- und Hauptfrage, die wir verneinen. Wir behaupten nach wie vor, dass Paulus auch Röm. 7, 14—24 „aus dem Bewusstsein des Wiedergebornen heraus“[1] rede, ohne damit sagen zu wollen, dass er Erfahrungen ausspreche, welche zu machen dem Wiedergebornen als solchem vergönnt ist — vielmehr Erfahrungen, welche zu machen auch dem Wiedergebornen nicht erspart ist. Es scheint allerdings ein unvereinbarer Widerspruch zu sein, dass ein und derselbe Mensch fleischern, verkauft unter die Sünde 7, 14 und doch andererseits durch den Geist des in Christo Jesu vorhandenen Lebens vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit ist 8, 2. Aber der Ap. stellt wirklich beides als seiner Gegenwart angehörig neben einander. Er sagt 7, 14 nicht, dass er früherhin aus Stoff des Fleisches bestanden habe und unter die Sünde verkauft gewesen sei, sondern dass dies seine natürliche Beschaffenheit ist und dass dieser Gegensatz zwischen ihm und Gottes geistlichem Gesetze besteht. Er redet im Praesens und indem er nun weiter darlegt, dass ihm seine Anerkenntniss des Gesetzes nicht dazu hilft, das vorgeschriebene Gute zu thun, sondern dass die Sünde ihn trotz seines eigensten Wollens dasjenige thun macht was wider Gottes Willen ist, redet er überall im Präsens. Dieses festgehaltene Präsens will um so mehr beachtet sein, als der Ap. 7, 7—13 von Erfahrungsthatsächlichem, welches dermalen der Vergangenheit angehört, auch wirklich in historischer Form redet. Er blickt da in seine Kindheit zurück und zeigt, wie in dem Masse als die Forderung des Gesetzes in sein Bewusstsein eintrat die in ihm vorhandene, aber nicht als sein persönliches Verhalten vorhandene Sünde seine persönliche Sünde und Ursache selbstverschuldeten Todes geworden ist. Es war der v. 13 ausgesagte Heilszweck des Gesetzes, den er so in schmerzliche Erfahrung brachte. Von v. 14 an schildert dann der Ap., wie er, der selbstbewusst Wollende, sich und sein Thun im Lichte des Gesetzes geartet findet. Jeder Christ muss das was hier der Ap. sagt aus selbsteigner Erfahrung besiegeln. Und wohl ihm wenn er auch das besiegeln kann, dass Gottes Gesetz und also Gottes Wille seine Freude ist, dass er das Gute will und das Böse hasst, und zwar so dass die Sünde, zu der er wider Willen fortgerissen wird, ihm innerlichst fremd ist. Aber wehe ihm, wenn er aus selbsteigner Erfahrung nur dies und nicht auch das besiegeln könnte, dass der Geist des in Christo Jesu quellenden neuen Lebens ihn aus dem durch das Gesetz nicht aufgehobenen, sondern nur zu Tage gebrachten Sündenzwange und Todeszustande befreit hat, so dass sein durch das Gesetz auf das Gute gelenkter, aber ohnmächtiger Wille nun des Guten wirklich mächtig und dem in ihm fortwir-

1) So z. B. auch v. Harless, Ethik S. 45. Diese Ansicht ist bei Meyer nicht recht gewürdigt und deshalb unrichtig classificirt.

kenden Tode eine ihn beherrschende, überwindende und endlich in Herrlichkeit triumphirende Macht des Lebens entgegengestellt ist.

Wir stimmen mit Hofmann[1] Philippi bei, dass die beiden Abschnitte 7, 14—24 und 8, 1—11 zusammengenommen sein wollen, wenn das Lebensbild des Wiedergebornen nicht einseitig bleiben soll. Indess ist 7, 14 ss. nicht die eine Seite des Lebensbildes des Wiedergebornen als solchen, es ist nur die auch im Stande der Wiedergeburt noch nicht verschwundene dunkle Grundirung dieses Lebensbildes. Denn es ist nicht minder richtig, was Hofman sagt, dass der Ap. sich 7, 14 ss. hinsichtlich seines eignen sittlichen Verhaltens zu Gott darstellt, abgesehen von der aus seiner Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsenden sittlichen Befähigung, welche erst in c. 8 zur Aussage kommt. Philippi[2] hat dagegen eingewendet: „Bin ich in Christo und schildere das was ich ausser Christo bin, so schildere ich *in concreto* nicht was ich wirklich bin, sondern nur was ich einstmals ausser Christo war.“ Man braucht nur in seinen eignen Busen zu greifen, um zu fühlen, welch ein Sophisma das ist. Der Mensch, welcher in Christo ist, ebendieser Mensch zerfällt ja wirklich in einen thatsächlich in Christo lebenden und einen von diesem neuen Leben zwar umschlossenen, aber noch nicht durchdrungenen, also thatsächlich ausser Christo befindlichen Menschen, wie Flacius[3] zu Röm. 7 bemerkt, dass „zwei Menschen in der Haut des einen Menschen stecken d. h. dass zweierlei Macht in den Wiedergebornen sei.“ Mit andern Worten: es gibt, wie uns unsere alltägliche Erfahrung lehrt, in unserem auf Gott bezogenen Leben ein von der Gnade durchwirktes und ein von der Gnade nur, so zu sagen, beschienenes (collustrirtes) Gebiet. Allerdings erweist sich in dem Wiedergebornen eine alles vermögende Macht des Guten wirksam, aber ihr entgegen auch eine Macht des Bösen, welche, obwohl überwunden, doch fort und fort niederzuhalten ist, und in diesen Kampf, der ein steter Sieg sein sollte, wirft, wie wir in täglicher Busse bei jeder abendlichen Selbstprüfung uns sagen müssen, eine klägliche Ohnmacht unausgeführt bleibender guter Vorsätze ihre langen finstern Schatten. Die gesonderte Darstellung dieser lichten und dieser helldunklen Seite in c. 7 und 8 beruht allerdings auf einer Abstraction, aber diese Abstraction, weit entfernt, nach Schotts Ausdruck[4] ein *casus non dabilis* zu sein, ist heilsgeschichtlich vollkommen berechtigt, inwiefern die Schilderung in c. 7 dem alttest. Zustande unter dem Gesetze entspricht, und erfahrungsmässig berechtigt, inwiefern dieser alttest. Zu-

1) s. Schriftb. 1, 556 und als Erläuterung dazu Erlanger Zeitschr. 1860 S. 82-84.
2) Römerbrief S. 250 Anm. vgl. Dogm. 3, 228.
3) s. Pregers Werk über Flacius 2, 218.
4) Römerbrief S. 276 s.

stand in uns überwunden ist, nicht aber so annullirt, dass er nicht immer und immer wieder seinem allgemeinen ethischen Wesen nach in unsere wahre Gegenwart d. i. das Sein und Wandeln in Christo hineinspielte. Die Abstraction besteht also nur in gesonderter Betrachtung dessen was *in concreto* leider nur zu vielfach ineinander verflochten ist.[1]

Der unglückselige Zwiespalt, den der Ap. schildert, ist auch dem Wiedergebornen nicht fremd. Auch dieser ist noch *σάρκινος*, denn sein Leib ist noch nicht pneumatisch. Auch dieser ist *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν,* denn so lange wir täglich, ja stündlich um Vergebung unserer Sünden flehen müssen, sind wir auch noch an die Sünde wie angeschmiedet. Aber dieser Zwiespalt ist nicht des Christen ganze, nicht des Christen eigentliche und wahre Gegenwart, sondern nur deren helldunkler Hintergrund, der noch der völligen Lichtung wartet. Er trägt in sich auch ein principiell neues Leben, welches in sich selber ruhend über jenem Zwiespalte schwebt. Dieses neue Leben ist seinem das Gute wollenden *νοῦς* eingewirkt, es hat seinen Sitz in dem *πνεῦμα τοῦ νοὸς αὐτοῦ* (Eph. 4, 23 vgl. 1 P. 3, 4) und besteht in dem dort durch wirksame Mittheilung des *πνεῦμα* Christi wieder belebten und actualisirten gottesbildlichen Wesen. Hier ist ihm ein über den diesseits unaufheblichen traurigen Zwiespalt erhabenes inneres Licht aufgegangen, welches auch für seine Leiblichkeit zur Verklärung werden wird. Sein Gottes Willen wollendes Ich weiss sich schon jetzt erlöst, indem es von dem Leibe der Sünde und des Todes hinweg in das göttliche gottesbildliche, über die *φθορά* d. i. Sünde und Tod erhabene Lebensprincip des Geistes (*ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πνεύματος* 1 P. 3, 4) entrückt ist. Es hat Christi Geist zum Principe erhalten, in dem es wohnt und wurzelt; zur Sphäre, in der es sich lebendig, befreit, befriedet und also schon hienieden selig fühlt; zur Macht, von der es getrieben und über die Sünde zu herrschen und gottgefällig zu handeln befähigt wird.[2]

1) s. Thomasius, Dogm. 1, 276 s. und Harless, Ethik S. 45.

2) Wie eine Skizze dessen was der eben erklärte Abschnitt des Römerbriefs ausführt ist Gal. 5, 16—18. In V. 17 wird der Röm. 7, 14—24 geschilderte Zwiespalt ausgesprochen, in V. 16 und 18 die geistliche Erhabenheit über denselben, die der neutestamentliche Gnadenstand ermöglicht. *Πνεῦμα* V. 17 ist mit Inbegriff des *νοῦς* die Innerlichkeit des Menschen überhaupt, inwiefern sie von dem gottgewirkten Anfang eines neuen Personlebens bestimmt ist. Petrus sagt in gleichem Zusammenhange 1 P. 2, 11 sogar *ψυχή*. Es ist mit dieser wie jener Benennung die geistig-seelische Innerlichkeit des Menschen gemeint, nicht wie sie von Natur, sondern durch Gnade vermöge der Inwohnung des Geistes Christi ist. „Die Macht der Sünde — sagt treffend H. W. Rinck, in der Deutung von Röm. 7 mit uns einig — welche zuvor im Geist und in der Seele ihre Burg hatte, ist gebrochen und ins Fleisch zurückgedrängt. Sie hat allerdings noch in der Seele Existenz: sie ist geschäftig im niedern Seelenleben

Das ist der Doppelzustand des Christen, der unaufgehobene Dualismus oder, wie wir noch anschliessender an das Schriftzeugniss sagen können: die unaufgehobene Antinomie. Der 7, 14—24 geschilderte Zustand und der 8, 5—17 geschilderte bestehen, wie der Apostel in gar nicht misszuverstehender Weise 7, 25ᵇ. 8, 1 sagt, ineinander. Der Christ bekommt diesen nicht zu empfinden, ohne zuweilen auch jenen empfinden zu müssen, und er empfindet jenen nicht, ohne sich (aber aus purlauterer Gnade) dieses getrösten zu können. Zieht er sich zurück in das *πνεῦμα* seines *νοῦς*, wo durch Mittheilung des Geistes Christi der Grund eines neuen Menschen gelegt ist, so besteht eine Scheidewand zwischen ihm und dem unseligen Zwiespalt, er geniesst Gerechtigkeit, Leben und Frieden, und er wirkt von diesem Centro aus heilige Thaten, die zwar nicht ohne alle Trübung sind, aber doch vor Gott als heilig gelten, weil sie Ursprung und Wesen haben von dem Geiste seines Sohnes, des Geliebten. Die Leiblichkeit mit ihren Gliedmaassen (*σῶμα* und *μέλη*) ist noch nicht pneumatisch, sondern sarkisch, von Sünde und Tod verfinstert; der Nûs ist in einem Kampfe des Lichts, für das er sich entschieden, gegen die Finsterniss begriffen und in diesem nie ruhenden Kampfe gefangen, aber der Geist des Nûs ist in Christo dem Erlöser erlöst von Finsterniss und Kampf. Hier hat der Christ seinen Lebensgrund und deshalb ist er nicht mehr *ἐν τῇ σαρκί* 8, 9. Im Vorhof ist Finsterniss des Todes (*τὸ σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν* 8, 10); im Heiligen dämmert das Licht durch die Finsterniss, mit der es kämpft (7, 23. Gal. 5, 17); im Allerheiligsten thronen Gerechtigkeit, Leben, Friede (8, 6. 10), da ist die 1 P. 3, 4 als das Wesen wahrer Weiblichkeit genannte sanfte Stille, da ist Licht und von da kommen Früchte des Lichts oder, was dasselbe ist, des Geistes, denn *πνεῦμα* und *φῶς* sind in der biblischen, auch in der paulinischen Sprache (vgl. *καρπὸς τοῦ φωτὸς* Eph. 5, 9 mit *καρπὸς τοῦ πνεύματος* Gal. 5, 22) ein und dasselbe.[1]

und ragt auch in den Geist hinein und befleckt Leib, Seele und Geist; aber das neue Ich, der neue Mensch überwindet sie immer aufs neue und — was wir hier nach Röm. 7 besonders betonen — bleibt mit der Sünde unvermengt, selbst wenn dieselbe noch eine oft überwältigende Macht ausübt. Das innerste Ich, wo es vom h. Geist erneuert ist, bleibt geschieden von der Sünde und liegt in beständigem Kampfe mit derselben, bis es nach manchen Niederlagen und Siegen endlich das Feld behält!"

1) Der geistlichen Affekte Ziel — sagt J. H. Ursinus in seiner *Theologia mystica* — ist die Ruhe in Gott, jener dem Naturschlaf entgegengesetzte Gnadenschlaf (*somnus gratiae*), mittelst dessen der Geist wie in heiliges Dunkel eintritt, so dass er bei geschlossenen Augen des Verstandes (*intellectus*) nichts verstehet als Gott über allen Verstand; der Wille ruht von allem Begehrem und das Herz von allem Affecte, und den ganzen neuen Menschen umfähet und umgibt der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft. Diese Ruhe erfahren mehr oder weniger alle die der Geist Gottes treibet im Geiste ihres Gemüths (*in spiritu mentis suae*), aber der Streit währt

Wir haben nun den Thatbestand des Lebens der Wiedergeburt erhoben. Wenn wir die Thatsache der Rechtfertigung und alle die Gnadenwirkungen und Gnadenerfahrungen besprechen wollten, die mit dieser grundleglichen Thatsache verkettet sind, so würden wir die Grenzen unserer Wissenschaft überschreiten. Eingedenk aber der Gefahr, die wir uns schon in den Prolegomenen vor Augen stellten, haben wir nur die von der Gnade Gottes in Christo ausgehenden Grundthatsachen und Grundverhältnisse beleuchtet. Auch diese würden freilich nicht in den Bereich der Psychologie fallen, wenn die Gnade den innern Menschen nur ethisch umstimmte; sie werden aber zum Gegenstande der Psychologie dadurch, dass die Gnade in den natürlichen geistig-seelischen Bestand selbst neuschöpferisch, neugestaltend, von Grund aus umwandelnd eingreift. Die Beschaffenheit unserer geistig-seelischen Innerlichkeit im Stande der Integrität, im Stande der dem Falle gefolgten Verderbniss und im Stande ihres angehobenen Wiederherstellungsprocesses ist ja nicht blos oberflächlich, sondern tiefinnerlichst verschieden. Die menschliche Seele hat eine wechselvolle Geschichte, innerhalb welcher ihre gottgeschaffene Substanz zwar unvernichtet fortbesteht, aber die verschiedenartigsten Phasen und Gestalten des Daseins durchläuft. Diese Geschichte weiter verfolgend, begleiten wir nun die Seele in das Jenseits. Wäre unsere Führerin hier, wo die unmittelbare selbsteigene Erfahrung aufhört, nur die Speculation, so wäre das ein verwegenes und erfolgloses Beginnen. Unsere Führerin ist aber die in der Schrift vorliegende göttliche Offenbarung. Die von dieser dargereichten psychologischen Erkenntnisse, die sich nicht auf das zeitliche Diesseits beschränken, sondern rückwärts und vorwärts in das ewige Jenseits reichen, ihrem wirklichen Inhalte und Zusammenhange nach systematisch darzustellen — das ist unsere Aufgabe.

nichtsdestoweniger fort, weil die Sünde an und um uns noch fortbesteht, wir schmekken die Ruhe, aber ihr Vollgenuss wartet unser in der Heimath, wenn Gott sein wird Alles in Allen.

ANHÄNGE.

I.

LUTHERS TRICHOTOMIE.

Aus dessen Auslegung des Magnificat vom J. 1521.

(Bd. VII der Walchschen, Bd. XLV der Erl. Ausg.)

Die Schrift theilet den Menschen in drey Theil, da St. Paulus 1 Thess. 5,23 sagt: „Gott, der ein Gott des Friedes ist, der mache euch heilig durch und durch, also dass euer ganzer Geist, Seel und Leib unsträflich erhalten werde auf die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi.“ Und ein jegliches dieser dreyer, sammt dem ganzen Menschen, wird auch getheilet auf eine andere Weise in zwey Stücke, die da heissen Geist und Fleisch. Welche Theilung nicht der Natur, sondern der Eigenschaft ist, das ist: die Natur hat drey Stück, Geist, Seel und Leib, und mögen allesammt gut oder böse seyn. Das heisst denn: Geist und Fleisch seyn, davon jetzt nicht zu reden ist.[1]

Das erste Stück: der Geist ist das höchste, edelste Theil des Menschen, damit er geschickt ist, unbegreifliche, unsichtige, ewige Dinge zu fassen, und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort innen wohnet. Davon David Ps. 51,12 sagt: „Herr, mach in meinem Inwendigsten einen richtigen Geist,“ das ist, einen aufgerichteten starken Glauben. Wiederum von denen Ungläubigen Ps. 78,37: „Ihr Herz war nicht richtig zu Gott, und ihr Geist war nicht im Glauben zu Gott.“ [Wenn der Geist

1) „Der Mensch — sagt Luther anderwärts — mit Vernunft und Willen, inwendig und auswendig, mit Leib und Seele heisset Fleisch, darum dass er mit allen Kräften inwendig und auswendig nur sucht was Fleisch ist und am Fleische wohlthut. Die Seele ist also tief gesenket in das Fleisch, dass sie es will behüten und beschützen, dass es nicht Schaden leide, also dass sie mehr Fleisch ist, denn das Fleisch selber.“ In der Vorrede zum Römerbrief: „Fleisch und Geist must du hier nicht also verstehen, dass Fleisch allein sey was die Unkeuschheit betreffe, und Geist was das Innerliche im Herzen betreffe, sondern Fleisch heisst S. Paulus, wie Christus Joh. 3, 6., alles was aus Fleisch geboren ist, den gantzen Menschen mit Leib und Seele, mit Vernunft und allen Sinnen, darum dass es alles an ihm nach dem Fleisch trachtet. Also dass du auch den wissest fleischlich zu heissen, der ohne Gnade von hohen geistlichen Sachen viel dichtet, lehret, schwätzet, wie du das aus den Werken des Fleisches Gal. 5, 19 wohl kannst lernen, da er auch Ketzerei und Hass Fleisches-Wercke heisset. Und Röm. 8, 3 spricht, dass durchs Fleisch das Gesetz geschwächt wird, welches nicht von Unkeuschheit, sondern von allen Sünden, allermeist aber vom Unglauben gesagt wird, der das allergeistlichste Laster ist.“

nicht mehr heilig ist, so ist nichts mehr heilig. Des Geistes Heiligkeit stehet aber in dem blossen, lautern Glauben, dieweil der Geist nicht mit begreiflichen Dingen umgehet. Es liegt nur am Glauben des Geistes.]

Das andere: die Seele, ist eben derselbe Geist nach der Natur, aber doch in einem andern Werk, nemlich in dem, als er den Leib lebendig macht und durch ihn wirket, und wird oft in der Schrift für das Leben genommen. Denn der Geist mag wol ohne den Leib leben, aber der Leib lebet nicht ohne den Geist. Diss Stück sehen wir, wie es auch im Schlaf und ohne Unterlass lebet und wirkt, und ist seine Art, nicht die unbegreiflichen Dinge zu fassen, sondern was die Vernunft erkennen und ermessen kann. Und ist nemlich die Vernunft hier das Licht in diesem Hause, und wo der Geist nicht mit dem Glauben, als mit einem höheren Lichte, erleuchtet diss Licht der Vernunft regieret, so mag sie nimmer ohne Irrthum seyn. Denn sie ist zu geringe in göttlichen Dingen zu handeln. Diesen zweyen Stücken eignet die Schrift viel Dings zu, als *Sapientiam* und *Scientiam*, die Weisheit dem Geist, die Erkenntniss der Seelen, darnach auch Hass, Liebe, Lust, Greuel und dessgleichen.

Das dritte ist der Leib mit seinen Gliedern, welches Werke sind nur Uebungen und Brauch, nach dem die Seele erkennet und der Geist gläubt. Und dass wir dess ein Gleichniss anzeigen aus der Schrift: Moses machte ein Tabernakel mit dreyen unterschiedlichen Gebäuen 2 Mos. 26, 33. 34. 27, 9. Das erste hiess *Sanctum Sanctorum*, da wohnete Gott innen und war kein Licht drinnen. Das andere, *Sanctum*, da innen stund ein Leuchter mit sieben Röhren und Lampen. Das dritte hiess *Atrium*, der Hof; das war unter dem Himmel öffentlich vor der Sonnen Licht. In derselbigen Figur ist ein Christenmensch abgemahlet: sein Geist ist *Sanctum Sanctorum*, Gottes Wohnung im finstern Glauben, ohne Licht; denn er glaubt das er nicht siehet noch fühlet noch begreifet. Seine Seele ist *Sanctum*, da sind sieben Lichter, das ist, allerlei Verstand, Unterscheid, Wissen und Erkenntniss der leiblichen sichtlichen Dinge. Sein Cörper ist *Atrium*, der ist jedermann offenbar, dass man sehen kann was er thut und wie er lebt. [Wird einem Christen sein ganz erbbesitzender Geist (*πνεῦμα ὁλόκληρον*) erhalten, mag darnach auch die Seele und der Leib ohne Irrthum und böse Werke bleiben. Sonst ists nicht möglich, wo der Geist glaublos ist, dass da die Seele und ganzes Leben nicht unrecht und irre gehen sollte, ob sie wol gute Meynung und Dünkel fürwenden, und eigene Andacht und Wohlgefallen darinnen haben. . . Das sey dissmal genug gesagt zur Verklärung der zweyen Worte Seel und Geist, darum dass sie fast gemein sind in der Schrift.]

II.

ÜBER DEN „GEIST DES GEMÜTHS“.

A. Aus Heinrich Wilh. Clemmens (Prof. u. Prediger zu Bebenhausen) Schriftmässigen Gedanken von den Kräften der menschlichen Seele (Heilbronn 1760. 8.).[1]

Die in die Seele wirkenden und den Menschen neugebärenden Kräfte der Gnade machen den Geist des Menschen aus, welcher hernach die ganze Seele durchdringet und insoferne er das Innerste derselben bewohnet der Geist des Gemüths *πνευμα του νοος* genannt wird. Als ein solcher Geist ist er hernach dem h. Geist und seinen gnadenvollen Wirkungen, die in den Herzen der Gläubigen immer fortgesetzt und erhöhet werden, besonders wieder auf eine angenehm leidende Weise unterworfen und verhält sich zu diesen Wirkungen des h. Geistes, wie sich das Menschengefühl, an sich betrachtet, zu dem allgemeinen Gnadenbeistand oder zu der ersten und allen Menschen gemeinen Gnade verhält. *Spiritus est facultas animae*, sagt in diesem Sinne Bengel, *quum ea spiritus divini operationem suaviter patitur; at νους est facultas animae foras progredientis et cum proximo agentis* 1 Cor. 14, 14.

Bei der Vernunft, insofern sie allein regieret, stehet das Wort *πνευμα*, das auf eine fremde Kraft zielet, nicht ein einiges Mal, zum offenbaren Beweis, dass der Mensch an der Vernunft einen zwar eigenthümlichen, aber durch die Sünde eben ganz verdorbenen Bestimmungsgrund seiner Handlungen habe. Wenn hingegen die Vernunft im guten Verstand und von denen gebraucht wird, die unter der Gnade stehen, so geschieht es dass je und je ein solches Beiwort wie *πνευμα* dazu kommt, indem die Gläubigen ebendeswegen, weil sie unter der Gnade sind, ihre Vernunft und alle Sinnen durch die Wirkungen der Gnade beleben lassen und einen Geist in sich bekommen, der hernach in dem innersten Grund der Seele die Eindrücke des den Gnadenstand erst recht fortführenden und vollendenden h. Geistes annehmen und behalten kann. So redet wenigstens die h. Schrift, denn sonst könnte man nicht wissen, warum 1 Cor. 14, 14 *πνευμα* und *νους* Geist und Verstandeskraft unterschieden werden und warum nach Eph. 4, 23 der Gläubige sich täglich im Geist des Verstandes *πνευμα του νοος* erneuern lassen soll.

Wenn die Vernunft unter der Gnade arbeitet, wird sie immer geschickter, mit allen Heiligen zu begreifen, welches da sei die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe der Erkenntniss Gottes, die da ist in Christo Jesu. Anfänglich hält sie sich zur ersten allgegenwärtigen Gnade, die allen Menschen nahe ist; und wenn sie hier Treue beweist, so wird sie von Zeit zu Zeit mit neuer Gnade umschlossen und so durchdrungen werden, dass ein Geist der Verstandeskräfte ihr Wirken belebt und Gott

1) Mitgetheilt als einziger mir bekannter Versuch, den Begriff von *πνευμα του νοος spiritus mentis* festzustellen, s. oben S. 185 s. Anm. 2.

wohlgefällig macht, und dass diese Kräfte zum Lob der Weisheit und Herrlichkeit des grossen Gottes und Heilandes Jesu Christi täglich erneuert, erweckt, in Bewegung gesetzt werden und durch Hülfe des guten und das Gnadenwerk vollendenden Geistes und seines beständigen Einflusses

Selbst in dem innersten Grunde der Seelen
Sich mit den kindlichsten Seufzern vermählen:

da dann in diesem innersten Seelengrund das *πνευμα του νοος*, der Geist des Gemüths und aller Seelenkräfte, seine Wohnung bekommt.

B. Aus einem mittelalterlichen Tractat, betitelt: Das Leben der minnenden Seele.

(Handschrift vom J. 1486 im Besitze des Verf.)

Hie ist zu wissen das die ſel in dry tail getailt wirt in der geschrifft, und yetlichs tail haut sinen sunderlichen namen. Das underst tail noch den understen krefften so ist es genant ain sele Wan sie mit dem tail verainiget ist mit dem lichnam Und gyt dem lichnam ain leben. Das mittel tail der sele haist ain gaist Und das nach den dryen obersten krefften. Der oberst tail der sele jn dem diese dry kreffte ursprunglich ynne verainigend syent Und da si ufsfliessend als die glentz von der sunnen haist ain gemüt oder gedanck Und ist der wipfel scharpf und punctlin der sele jn dem das bilde der hailigen dryainikait getruckt ist Und es ist also edel das man dem aigenlich kainen namen gegeben kan Aber man beschrybt es mit vil worten als man das beste mag. Und das ist das oberst in der ſele und die ufftygung des gaists. Das ſind die oberste kreffte die müssend vorgend ſin ain ſchaidung der ſele das ist zwiſchen der ſele und dem gaiste.* Wan diſe ufstygung müſſen geſchechen mit dem gaiste der aller fry iſt. Welche ſchaidung nach sant Pauls worten jn uns würckend ist das lebendig und krefftig wort gots das durchdringent iſt mer dann ain ſchwert das zu baiden örten ſchnyt uf das der gaist fry von allen dingen müg ver-volgen ſin ſubtyl werck des beſchowens Und als ſant Augustin ſpricht kain ding iſt wunderlicher dan diſs ſchaiden zwiſchen der ſel und dem gaiste. Wan ſi weſenlich ain ding ſind. Aber darumb gepürt diſe ſchaidung uf das da nit blib das jn dem menſchen tierlich oder ſynnlich iſt und das es fry uffliegen müg das jn dem menſchen gaistlich iſt uf das er alſo bequem werd zu der erhebung des beſchowens der göttliche glory und alſo verainiget ſin gott und übergeformiert jn ſin ſelbs bilde. Wan der da got anhangt der wirt ain gaist mit gott.

VI.

DER TOD UND DER MITTELZUSTAND.

Ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰςερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος.

Hebr. 6, 19.

Seele und Geist inmitten des Sterbens.

§. 1.

Schlaf ist, wie wir Abschn. IV §. 14 gezeigt haben, das periodische Entsinken der siebenten, sechsten, fünften seelisch-leiblichen Lebensgestalt rückwärts in die vierte bis zur ersten. Die Activität der vierten, dritten, zweiten, ersten währt im Schlafe fort und ist theilweise noch intensiver und merklicher, als im Wachen. Hört die Activität auch dieser unteren Lebensgestalten auf und verwandelt sie sich in ihr Gegentheil, so tritt der Tod ein. Das Herz erstarrt (1 S. 25, 37) oder wird gebrochen (Jer. 23, 9), das Blut steht still oder strömt aus (bei gewaltsamem Tode), der letzte Athemzug geschieht, dem kein weiterer folgt — in die letzte Lebensgestalt (die des גֹּלֶם) zurückgeworfen verfällt der Leib nach völligem Erlöschen aller animalen und vegetativen Functionen dem rein elementaren (physikalisch-chemischen) Rückbildungsprocesse der Verwesung (*διαφθορά*) im Mutterschooss der Erde (Iob 1, 21. Sir. 40, 1), dem reinen Gegentheil des embryonalen Bildungsprocesses im Mutterschoosse des Weibes (Ps. 139, 15).

Das Sterben ist also, wie es in der Schrift allgewöhnlich genannt wird, ein Entschlafen, aber ein die Naturgrenze, welche diesem gesteckt ist, überschreitendes. Der Schlaf ist nur der relative, der Tod aber der absolute Gegensatz des Wachens, Einschlafen für Sterben deshalb ein Euphemismus (Joh. 11, 11 u. ö.). Wer des Todes entschlafen ist (יָשֵׁן הַמָּוֶת Ps. 13, 4), der schläft שְׁנַת עוֹלָם (Jer. 51, 39. 57). In dem Schlafenden hat sich die Seele auf die vier untersten Lebensgestalten zurückgezogen, in dem Todten ist sie auf dem Wege dieser gänzlich aus dem Leibe gewichen. Die Selbstmacht des Wiedererwachens ist nicht mehr vorhanden (Iob 14, 12).

Es ist die נֶפֶשׁ, welche nach der Sprache der Schrift bei gewaltsamem Tode vergossen (Jes. 53, 12. Ps. 141, 8) und bei jederlei Tode ausgehaucht wird (Iob 11, 20. 31, 39. Jer. 15, 9 vgl. Thren. 2, 12. 1 K. 17, 17). Die Schrift sagt sogar direkt dass die Seele stirbt (תָּמוּת). Dass wenn sie

sich so ausdrückt (Num. 23, 10. Richt. 16, 30. Iob 36, 14 vgl. Weish. 1, 11. Mr. 3, 4) נֶפֶשׁ nicht synekdochisch die beseelte Person, sondern die Seele bezeichnet, beweist die häufige Redensart הִכָּהוּ נֶפֶשׁ Gen. 37, 21 (vgl. רְצָחוֹ נֶפֶשׁ Dt. 22, 26), wonach es die Seele des Menschen ist, welche bei gewaltsamer Tödtung tödtlich getroffen wird. Es klingt das ganz materialistisch, und wirklich kommt was am Materialismus wahr ist in der Schrift zu unverkürztem Rechte.

Aber nicht als ob die Seele an sich in ihrem Unterschiede vom Geiste sterblich wäre. Diese Ansicht, welche dem Menschen zum Bande seines Geistes und Leibes eine thierartige vergängliche Seele gibt, müssen wir, nachdem wir sie öfter zurückgewiesen, hier letztlich verabschieden. In der Schrift heisst ja nicht blos רוּחַ, sondern auch נֶפֶשׁ was vom Menschen indem er stirbt in das Jenseits übergeht Ps. 49, 19 s. vgl. 16. 16, 10 (Act. 2, 25). 30, 4 und was wenn der Mensch wieder lebendig wird zum Leibe zurückkehrt 1 K. 17, 22 s., und die Abgeschiedenen heissen ebensowohl *ψυχαί* Apok. 6, 9. 20, 4 vgl. Weish. 3, 1., als *πνεύματα* 1 P. 3, 19. Hebr. 12, 23.[1] Von dem Sterbenden wird ebensowohl gesagt: seine Seele fährt aus Gen. 35, 18., als sein Geist fährt aus Ps. 146, 4. Sir. 38, 23. Weish. 16, 14; von dem willig Sterbenden ebensowohl dass er seinen Geist hingibt Joh, 19, 30 oder aufgibt Mt. 27, 50., als dass er seine Seele hingibt Act. 15, 26. Dieser Ausgang, diese Hingabe des Geistes erfolgt mit dem letzten Athemzuge (Koh. 8, 8), das Athmen ist die sinnfällige Erscheinung des Lebens, welches im weitesten Umfange sein ursächliches Subject am Geiste רוּחַ oder נְשָׁמָה hat (s. S. 82 s.). Deshalb ist im N. T. sowohl *ἐκπνέειν* als *ἐκψύχειν* Bezeichnung des Sterbens, wobei zu bemerken, das jenes dreimal aus naheliegendem Grunde vom Tode Jesu, dieses dreimal (in der Apostelgesch.) vom Straftode der Sünder gebraucht wird.

1) Von der *ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* d. i. der mit der sichern Anwartschaft auf das himmlische Erbe hienieden noch streitenden Gemeinde, deren Neugeburt in Verhältniss zu der noch unverklärten übrigen Creatur Erstgeburt heisst, werden hier die *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* unterschieden d. i. die Geister der Gerechten des A. B. und der hinzugekommenen des N. B., welche sich als Geister, entrückt allen innern und äussern Anfechtungen des Fleischeslebens, bereits im Stande der Vollendung befinden und nur noch der Erhebung auch ihrer Leiber in diesen Stand der Vollendung gewärtig sind. Vgl. Gesang der drei Männer V. 63., wo *πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων* zum Lobe des Herrn aufgefordert werden. Der Sohar nennt die Seligen im Himmel רוּחִין דְּצַדִּיקַיָּא. Auch erinnert man sich des denkwürdigen Wortes Cicero's: *o praeclarum diem, cum ad illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar cumque ex hac turba et colluvione discedam.* Bei Homer heissen die Abgeschiedenen gewöhnlich *ψυχαί*, aber er sagt auch Il. 7, 129 *θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω.*

Wie wäre da wo vom Tode die Rede ist dieser Wechsel von רוּחַ *πνεῦμα* und נֶפֶשׁ *ψυχή* möglich, wenn die Seele im Tode unterginge und wenn nicht auch inmitten des Sterbens sich bewährte, dass Geist und Seele als *principium principians* und *principium principiatum* des menschlichen Einzellebens in Wesenseinheit und Causalzusammenhang unzertrennlich verbunden sind?[1]

Offenbar also überwähren nach der Schrift Seele und Geist die Verwesung des Leibes. Und doch gilt von der Seele in gewissem Sinne, dass sie stirbt! Sie stirbt insofern sie die Naturkräfte des Leibes in sich centralisirte und die Organe des Leibes mit ihrem geistesbildlichen Leben erfüllte. Sie stirbt nicht, insofern sie des Geistes ist (Mt. 10, 28), aber sie stirbt, insofern sie des Leibes geworden war. Ihr dem Geiste emanirtes Leben besteht, aber ihr dem Leibe immanentes Leben vergeht mit dem Leibe selber.[2]

1) Wie früher einmal von Heyder in seiner Schrift *Ecclesiastae de Immortalitate animi qualis fuerit sententia* (1838) ausgesprochen wurde, dass nach alttest. Vorstellung der Geist zu Gott zurückgehe, die Seele dagegen in den Hades eintrete, so hat neuerdings Ströbel (Zur Eschatologie, Luth. Zeitschrift 1855, 3) zu beweisen gesucht, die Schrift lehre, dass die abgeschiedene Seele in das Reich des Todes (Hades), der abgeschiedene Geist dagegen in einen Zustand der Seligkeit oder Verdammniss eintrete. Ueber die anthropologische Grundstelle Gen. 2, 7 sagt er (a. a. O. S. 494 s.): „Wer an der Möglichkeit der fraglichen Trennung zweifelt, der möge bedenken, dass Gen. 2, 7 nicht steht: Gott machte den Leib aus Erde und blies ihm Seele und Geist ein, und also ward der Mensch. Erst als er Leib und Seele (den Menschen) bereits geschaffen, hauchte ihm der Herr den lebendigen Geist ein, damit seine Seele im Unterschiede von der des Thieres eine lebendige werde. Geist und Seele sind dem Adam nicht gleichzeitig, auch nicht auf einerlei Weise gegeben worden; letztere empfing er, gleich allen anderen psychischen Creaturen, durch seine Schöpfung aus Erde, erstere nachher aus Gottes Munde.“ Ich finde es aber nach wie vor eben so sehr dieser Schriftaussage als der Schriftanschauung überhaupt widersprechend, dass die menschliche Seele schon vor dem göttlichen Einhauch vorhanden gewesen und nicht erst durch diesen entstanden sei. Zwar gibt mir Ströbel (Luth. Zeitschr. 1857 S. 764) zu bedenken, ich lehre im Grunde das Nämliche, indem ich sage, dass „in dem von Gott gestalteten Leibe Lebenskräfte gewesen seien, aber noch nicht zusammengefasst zur Einheit des Lebens.“ Aber mit nichten — die Seele ist mir nicht einmal im Thiere, geschweige im Menschen eine Resultante der Naturkräfte, denn in aller Creatur, mag sie unbeseelt oder beseelt oder entseelt sein, sind ja Naturkräfte wirksam.

2) Der Materialismus erkennt nur dieses letztere Leben an. Im Alterthum sagte er: *ὁ λόγος σπινθὴρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν* Weish. 2, 2; heutzutage: „Das Denken ist ein Phosphorisiren des Gehirns“, wogegen J. von Liebig bemerkt hat, dass das Gehirn nicht Phosphor, sondern nur Phosphorsäure enthält, welche gar nicht leuchtet, und dass unsre Knochen, welche vierhundertmal mehr Phosphor enthalten, dann die klügsten Gedanken besitzen müssten. Vorsichtiger und nicht in dieser Weise angreifbar lautet der Satz: „Ohne Phosphor kein Gedanke.“

Der Sachverhalt ist nun nicht etwa der, dass die Seele in dem Maasse als der Leib erstirbt sich Schritt um Schritt aus ihm zurückzieht. Wenn es sich so verhielte, so liesse sich nur figürlich, nur *per zeugma* von einem Ersterben der Seele reden. Es verhält sich aber, wie Schrift und Erfahrung bezeugen, anders. Die Seele geht aus dem Leibe heraus (יָצְאָה, Gen. 35, 18.) nicht ohne Widerstand; sie sucht sich so lange als möglich im Leibe zu behaupten (1 K. 17, 17), bis sie endlich ohnmächtig erliegt, indem ihr Zusammenhang mit dem Leibe gewaltsam durchschnitten wird Iob 27, 8. 6, 9. Jes. 38, 12. Sie ist das Licht des Leibeslebens, und wenn dieses Licht nicht mehr helle brennt, so flackert und glimmt es doch noch, bis es endlich gar erlischt Jes. 43, 17. Es würde zu nichts führen, wenn wir die biblischen Bilder dieser Gewalt, welche dem Leibe und der Seele zumal im Sterben geschieht (s. S. 227—229), durchgehen wollten. Es ist ja selbstverständlich, dass der Mensch gar keinen Schmerz empfinden würde, wenn er nicht eine Seele hätte, in welcher sich die schmerzerregenden leiblichen Affectionen reflectiren; also ist die Seele, weil das Subject des empfindlichen Leibeslebens und aller seiner Schattirungen, auch das eigentliche Subject des Todesleidens, und ist sie dies, so ist es unmöglich, dass das Todesleiden in Tod ausgehe, ohne dass sie selbst tödtlich getroffen wird. Die Seele stirbt und doch besteht sie fort. Der Leib besteht auch fort, aber sich auflösend und aufgelöst in seine Grundbestandtheile. Die Seele besteht fort als die emanirte Doxa des Geistes. Worin anders also kann ihr Sterben bestehen, als darin dass sie gewaltsam zu ihrem Ursprung zurückgetrieben wird? Der Leib besteht fort, indem er verweset d. h. indem seine Elemente, aus dem Verbande des lebendigen Organismus herausgetreten, sich zu neuen einfacheren theilweise gasförmigen und putriden Verbindungen ordnen. Die Seele aber, diese Monas, die den Leib zu einheitlichem Leben einte, kann nicht verwesen, wie der Leib verwest. Ihr Leben weset in Emanation, und ihr Sterben oder, wenn man so sagen will, ihr Verwesen besteht in Remanation. Sie kann der Turba, die sich des Leibes mit seinen Naturkräften und ihrer eignen Kräfte bemächtigt hat, nicht mehr Stand halten. Auf die untersten Gestalten ihrer leiblichen Selbstdarstellung zurückzuweichen gezwungen, muss sie endlich den Leib, ihr Herrschaftsgebiet, räumen. Entthront und in die Flucht geschlagen kehrt sie zu dem Geiste zurück, von dem sie königlich herrlich ausgegangen, um zu siegen und zu herrschen.

Indem aber die Seele den Leib verlässt, wird auch der Geist, welcher mittelst der Seele den Leib durchwaltete, von ihm isolirt. Diese Isolirung ist, wenn wir den Tod an sich als Strafe der Sünde betrachten, ganz und gar keine Befreiung. Denn im Leibe zu wohnen, ihn zu beseelen und in

ihm sich darzuleben ist des Menschengeistes anerschaffene Natur und Bestimmung. Es ist also ein widernatürlicher Zustand, in welchen der Geist inmitten des Sterbens zurückgeworfen wird. Die Niederlage der Seele ist auch die Niederlage des Geistes. Des Leibes verlustig, dessen in Selbstbewusstsein gipfelndes Leben er sein soll und an dem er den nächsten Stoff und das nächste Mittel dieses Lebens hat, wird auch der Geist umnachtet. Denn der Tod ist *νύξ* Joh. 9, 4. Eine solche Umnachtung aber ist möglich. Denn das Wesen des Todes besteht darin dass der Mensch dasjenige wieder wird was er gewesen; das Dasein des Geistes aber hat mit Unbewusstsein angehoben, kann also auch dahin zurückgestürzt werden. Der Geist, der von Gott ausging, als er den Menschen schuf Gen. 2, 7., kam, da er Menschengeist werden sollte, erst in seiner Verbundenheit mit dem Leibe zum Selbstbewusstsein, und das ist auch, seit die Menschheit von jenem schöpferischen Anfange aus zeugungsweise sich fortpflanzt, der Gang seiner Entwickelung. Hört also die Verbundenheit des Geistes mit dem Leibe auf, so ist das Naturgemässe in dem Widernatürlichen dies, dass der Geist in jene Gebundenheit seines Selbstbewusstseins zurückversetzt wird, mit welcher sein Dasein angehoben. Dass gerade durch die Todesumnachtung hindurch die intensivsten Effulgurationen seines aus Gott stammenden Wesens hindurchzucken, wie Cicero sagt: *appropinquante morte anima multo est divinior,* beweist nicht das Gegentheil. Man erklärt dies gewöhnlich daraus, dass der Geist, je lockerer seine Verbindung mit dem Leibe wird, um so reiner und freier sich selbst zu bethätigen befähigt werde,[1] aber diese Ansicht vom Tode als einem naturgesetzlichen Befreiungsprocess ist unbiblisch. Wahr ist nur dies, dass mit dem letzten Entschlafen sich intensive Traumerscheinungen verbinden,[2] indem der Geist die Vergewaltigung, worin der Tod besteht, nicht erleidet, ohne seine ganze Macht zusammenzuraffen, um sich ihrer zu erwehren und sich darüber zu erheben. Aber er erleidet sie, wie schon jede dem Tode nahe bringende Leibesverletzung beweist. Es ist dies die Thatsache, auf welche der Materialismus mit schimpflicher Triumphesmiene hinweist. Sie lässt sich nicht läugnen. Der Tod als solcher stürzt den Menschen zwar nicht in das absolute Nichts, aber bis an die Grenze des Nichtseins zurück, welches seiner Entstehung vorausging. Dass der Mensch durch das Sterben hindurch selbstbewusst fortbesteht und dass es ihm möglich ist zu leben obgleich er stirbt, das ist die Wirkung der Erlösungsgnade, welche für alle, die sie ergreifen, den Tod in Leben wandelt und uns in dem Angesichte Sterbender zuweilen den

1) z.B. Petöcz, Ansicht der Welt (1838) S. 403.

2) Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 43: Im Tode vollendet sich der Schlaf als *καταφορά* Senkung, aber auch der Traum als *ἀναφορά* Hebung.

Lichtglanz des ihnen aufgethanen Himmels zu schauen gibt.[1] Diese Erlösungsgnade hat selbst für die, welche sie zurückstossen, der Macht des Todes eine Grenze gesteckt.

Die wahre und die falsche Unsterblichkeit.[2]

§. 2.

Es ist erfahrungs- und schriftwidrig zu sagen: der Mensch ist unsterblich, denn der Mensch stirbt ja wirklich, er heisst als der Sieche und Hinfällige אֱנוֹשׁ, er gleicht an Unbeständigkeit einer hinwelkenden Blume und einem fliehenden Schatten (Iob 14,1 s. u. a. St.) — der Adamssohn ist nicht unsterblich *οὐκ ἀθάνατος* Sir. 17,30. Es ist aber ebensowenig schriftgemäss, zu sagen: die Seele ist unsterblich und: der Geist ist unsterblich, denn von der Seele scheut sich die Schrift nicht zu sagen, dass sie sterbe und von dem Geiste sagt sie zwar nicht, dass er sterbe, aber sie sagt auch nirgends, er sei unsterblich. Der Mensch war von Gott in den Stand des *posse non mori* geschaffen, damit er von da sich zu dem Stande des *non posse mori* oder des ewigen Lebens erhebe (*ἐπ' ἀφθαρσίᾳ* Weish. 2,23), er war der Anlage nach und insofern allerdings von Natur unsterblich.[3] Nachdem er aber dieser seiner Bestimmung entfallen, ist Unsterb-

1) Ein durch einen Augenzeugen mir bestätigtes Beispiel ist das in dem Kleinen Barmer Missionsfreund 1858 Nr. 9 erzählte Sterben eines fünfjährigen Knaben: Um 1 ½ Uhr neigte er sein liebes Haupt, das Auge schien gebrochen. Da mit Einem Male faltete er die Hände, richtete das Haupt empor, schlug die Augen weit auf und schaute in stiller Bewunderung etwa zwei Minuten lang nach Oben. Eine unaussprechliche Hoheit lagerte auf seinem Angesicht, die Augen leuchteten und sein Gesicht war von einem lichten Glanze übergossen. Voll Verwunderung und mit dem Rufe des Staunens standen wir ihrer acht um sein Bett. Keines von uns, an wie viel hundert Sterbebetten unser etliche auch schon gestanden, hatte solches schon gesehen: es war ein Lichtblick der Ewigkeit, für wenige Momente nach Gottes gnädigem Wohlgefallen an sterblichen, sündigen Augen leibhaftig vorübergeführt.

2) Da von diesem Paragraph an Geist und Seele fast durchweg der in ihrer Unzertrennlichkeit und Wesenseinheit begründeten Gleichheit ihres jenseitigen Geschikkes nach in Betracht kommen, so wird von hier an häufiger als sonst „Seele“ so gebraucht werden, dass der Geist in den Begriff eingeschlossen ist, ähnlich wie Gott von Seiten seiner Doxa mit Einschluss seines Wesens שְׁמַיָּא *οὐρανός* oder auch geradezu die Doxa genannt wird.

3) Hahn, Theologie des N. T. 1, 389 s. Insoweit stimme ich auch mit Hermann Schultz, Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit 1861, überein, dass der persönliche Fortbestand und zumal das ewige Leben des Menschen keine physische schon in der Schöpfung begründete Nothwendigkeit hat. Aber die ethische Bedingtheit ist nicht eine solche, dass daraus eine schliessliche Vernichtung der Bösen zu folgern wäre, worauf die Schlusskette dieses Theologen hinaus-

lichkeit (ἀθανασία oder ἀφθαρσία) für ihn nur vorhanden als eine geistliche jenseitige Gabe der mit Gott dem Unsterblichen (1 Tim. 6, 16) wiederverknüpfenden und die Treue gegen ihn belohnenden Gnade (Weish. 3, 4 u. ö. Röm. 2, 7 u. a. St.). Das ists was die ältesten Kirchenlehrer dem philosophirenden Heidenthum entgegenhielten. Nicht unsterblich, o ihr Hellenen — ruft Tatian — ist die Seele an sich selber. Und Justinus Martyr: Sie hat Theil am Leben, sofern Gott will dass sie lebe. Denn allein Gott, sagt Athanasius, hat Unsterblichkeit und ist die Unsterblichkeit selber.[1]

Wo die Schrift vom Tode als gemeinmenschlichem κρίμα (Sir. 41, 4) redet, ist es überall der ganze Mensch, welcher es erleidet. Tod ist Zerfall des gottgeordneten Bestandes eines Lebendigen.[2] An diesem Zerfall, dem Ausgange der Turba, welche Leib, Seele und Geist, jedes nach seiner Weise, ergriffen hat (Abschn. III §. 2), nehmen auch Leib, Seele und Geist Theil, jedes in seiner Weise. Leib und Geist fallen auseinander und der Geist, zu dem die Seele zurückgegangen, befindet sich, inwiefern er entleibt ist, im Zustande des Todes. Selbst von den Geistern der vollendeten Gerechten gilt das, obwohl nur *per zeugma.*[3] Die Schrift nennt die Verstorbenen insgesammt, nicht blos ihre Leiber, νεκροί und lehrt, dass die Todten, nicht blos dass die Leiber auferstehen, denn die Auferstehung ist Wiederherstellung des durch den Tod getrennten persönlichen Bestandes.

Der Tod ist sonach das Endgeschick des ganzen Menschen. Wie kann man also, wenn man von der Erlösung absieht, von Unsterblichkeit des Menschen oder auch nur seiner Seele reden! Versteht man unter Unsterblichkeit dieser ihre aus ihrer Einfachheit folgende Unauflöslichkeit, so besagt der Ausdruck nicht was er beabsichtigt. Denn dass dasjenige, was nicht zusammengesetzt ist, auch nicht auseinanderfallen kann, versteht sich von selbst; aber ist alles was nicht auflösungsweise untergehen kann deshalb nothwendigerweise ewig?

Auch wenn man unter Unsterblichkeit der Seele und des Geistes ihre Unvernichtbarkeit versteht, ist wenigstens der Ausdruck unbiblisch. Denn

läuft. Die Schrift lehrt einen ewigen persönlichen Fortbestand aller persönlichen Wesen.

1) s. die Stellen bei v. Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien (1858) S. 14 und 111.

2) *Λύσις* oder *διάλυσις*, wie Zacharias Bischof von Mitylene in seinem *Διάλογος* (über den Anfang der Welt und Menschheit) zu sagen liebt.

3) Dieser Unterschied ist zu beachten. Im A. T. konnte man sagen: die Todten im Hades, aber im N. T. kann man nicht sagen: die Todten im Himmel, obwol sie inbegriffen sind, wenn wir eine Auferstehung der Todten und Christum als Richter der Lebendigen und der Todten bekennen.

Tod und Vernichtung sind in der Schrift ganz und gar nicht zusammenfallende Begriffe. Ueberhaupt sagt die Schrift nirgends, dass irgendetwas des Geschaffenen vernichtet werde, und wir sehen auch wirklich, so weit unser Forschen reicht, kein Atom verloren gehen. Aber aus dem Wesen der Dinge folgt durchaus nicht, dass Gottes Machtwort nicht wieder in Unwirklichkeit versetzen könne was es in Wirklichkeit gerufen. Und wenn es aus dem Wesen der Seele folgte, so liegen doch wirklicher Fortbestand und selbstbewusster Fortbestand immer noch weit auseinander. Woraus will man folgern, dass die Menschenseelen individuell fortbestehen, da die Thierseelen anerkanntermaassen in den Gesammtnaturgeist, dessen Individuationen sie sind, zurückgenommen werden? Was emanativ gesetzt ist, kann auch remanativ zurückgenommen werden (Ps. 104, 29. Iob 34, 14).

In Anbetracht aber der die Menschenseele von der Thierseele unterscheidenden Persönlichkeit ist Vernichtung oder Remanation jener allerdings ein höchst unwahrscheinlicher Gedanke. Denn die persönliche Freiheit ist der unerschöpfliche Möglichkeitsgrund einer endlosen Entwickelung und es ist höchst unwahrscheinlich, dass diese Entwickelung in ihrem Beginne oder ihrer Mitte abgebrochen und die Inhaltsfülle, welche die Menschenseele mittelst freien Darlebens gewonnen, gewaltsam ausgelöscht werde. Ebenso überzeugend tritt dem Zweifel eine andere Erwägung entgegen. Gegen die Zweifelfrage Koh. 3, 21 lässt sich Koheleths eigne Aussage 3, 11 geltend machen, falls man diese zu übersetzen hat: „die Ewigkeit hat Gott in der Menschen Herz gegeben.“[1] Es liegt in der Natur d. i. der angeborenen Beschaffenheit des Menschen die Fähigkeit Ewiges zu denken, das Streben Ewiges zu erfassen, die Sehnsucht nach ewigem Leben. Wenn sich daraus nicht schliessen lässt, dass der Mensch aus der Ewigkeit abstammt, so doch sicher, dass er für die Ewigkeit bestimmt ist. Der Schluss ist unumstösslich, wie auch der cartesische Schluss von der

1) Ebenso übers. Oehler in seiner trefflichen Schrift: Die Grundzüge der alttest. Weisheit (1855). „Die Befriedigung — so erklärt er — welche der Mensch aus seinem Schaffen und Wirken gewinnt, wird, wie 2, 12 ss. gezeigt worden, zunichte, sobald er erwägt, dass er damit kein sein vergängliches Dasein überdauerndes bleibendes Resultat gewinnt. Dass der Mensch es nicht lassen könne, ein Unvergängliches in seinem Wirken zu erstreben, ist der nächste Sinn der Worte: Gott hat die Ewigkeit in des Menschen Herz gelegt.“ Im nachbiblischen Hebraismus bez. עוֹלָם nicht allein die Ewigkeit rückwärts und vorwärts als unabsehbare Dauer, sondern auch die Welt als das unabsehbar Dauernde (αἰών, seculum); die biblische Sprache kennt das Wort in letzterer Bed. noch nicht, und man wird also die Worte Koheleths nicht von dem Drange des Menschen, über das Weltganze zu reflectiren, verstehen dürfen.

Idee eines Gottes auf Gottes Dasein unumstösslich ist. Es ist das bei den Alten sogenannte *argumentum ab appetitu aeternitatis.*[1]

Der Pantheismus freilich, welcher ein in blinder Nothwendigkeit sich individualisirendes und aus der Individualisirung zurücknehmendes Absolutes zur Gottheit macht, entgeht beiden Beweisthümern für persönliche Fortdauer, indem er sich an einem entselbsteten Aufgehen in jenem Absoluten genügen lässt — ein Lebensausgang, der einem Ueberspannten oder Leichtsinnigen gefallen mag, der aber sicher keinen Sterbenden anlacht. Das Dasein des Menschen, wenn es in einen solchen aussichtslosen Ertrinkungstod endigt, wird zum verzweifeltsten Räthsel. Nur in Aussicht auf persönliche Fortdauer ist es ein der Lösung gewärtiges Räthsel, und persönliche Fortdauer hat zu ihrer Grundvoraussetzung das Dasein eines persönlichen Gottes, zu ihrem letzten Grunde die freie Willensentschliessung dieses Gottes. Unsterblichkeit aber und persönliche Fortdauer sind in der h. Schrift sich ganz und gar nicht deckende Begriffe. Unsterblich ist nur der mit Gott dem Unsterblichen durch Christum den Auferstandenen vereinigte Mensch. Für diesen hat der zeitliche Tod das Wesen des Todes verloren, für alle anderen Menschen ist dem zeitlichen Tode nur eine Grenze gesteckt. Seinen letzten Grund hat auch das im Erlösungsrathschluss, dessen Selbstverwirklichung den ewigen persönlichen Fortbestand der gesammten Menschheit fordert. Ohne sich also lange bei den im Wesen der Menschenseele gelegenen Wahrscheinlichkeitsgründen für ihren jenseitigen Fortbestand aufzuhalten, hat die biblische Psychologie die Lösung ihrer eschatologischen Räthsel in dem enthüllten Mysterium des Erlösungsrathschlusses zu suchen.

Das Jenseits und die Erlösung.

§. 3.

Der Tod ist seiner sinnfälligen Seite nach Rückkehr zum Staube Gen. 3, 19. Dies das Geschick des Leibes. Ueber das Geschick des Geistes und der Seele insonderheit schwieg das göttliche Zornwort. Man dachte sich also ohne besondere Offenbarung, aber auf Grund jenes Zornworts das Geschick des Geistes analog dem des Leibes. Wie der Leib dem Gra-

1) z. B. bei Dannhauer, *Collegium psychologicum* (1627) p. 128 und Christ. Aug. Crusius, Metaph. §. 483 vgl. Oetinger in Barths Süddeutschen Originalien 1, 42: Der *Sensus communis* ist das Verborgene des Menschen, ein *Sensus tacitus aeternitatis* oder wie Salomo sagt, Gott habe עולם d. i. die verborgene Ewigkeit in das Menschenherz gegeben.

be anheimfällt, so bekommt der leiblose Geist das Innere der Erde[1] zum Aufenthalt — eine dem Wesen des Geistes nicht widersprechende Vorstellung. Denn obgleich der Geist kein Extensum ist, so kann er doch räumlich gebunden werden; er ist ja auch, so lange der Mensch diesseits lebt, obgleich selbst unräumlich, an den räumlichen Leib gebunden und innerhalb, nicht ausserhalb desselben.[2]

1) Dass der (die) Scheol als unterirdisch gedacht wurde, sieht man nicht allein aus sämmtlichen darauf bezüglichen Ausdrücken z. B. Ps. 63, 10. Ez. 26, 20. 32, 18. Iob 26, 5., sondern auch aus der Geschichte der Rotte Korah Num. 16, 30. 33 und der Erscheinung Samuels 1 S. 28, 13. Freilich hat man sich keine Räumlichkeit nach Art der diesseitigen zu denken, und das ists wohl, was Hofmann, Schriftbeweis 1, 492 sagen will: „Wenn das Scheol tief genannt wird, so will das nicht so verstanden werden, als befinde es sich tief drunten irgendwo, sondern unterirdisch geht es ebenso ungemessen tief hinab, wie es himmelwärts hoch hinauf geht,“ denn dieses letzte „es“ will nicht auf Scheol bezogen sein. Weiter geht Ströbel, wenn er a. a. O. lehrt, dass „der Abgeschiedenen Seelen zum Theil auch in den Regionen der unsichtbaren Welt, welche in der Apokalypse Himmel heissen, verweilen, d. h. nicht in der Heimath der Seligen, sondern in dem Theile der unsichtbaren Welt, den körperlose Geschöpfe guter und böser Art mit einander gemein haben.“ Er behauptet von den Seelen unter dem Altar Apok. c. 6.: „Für sie ist der Hades im Himmel,“ mit dem Bemerken: „Ein überirdischer, überweltlicher Seelenhades ist der Schriftlehre weit gemässer als ein unterirdischer und unterweltlicher.“ Ich muss die Entschränkung des Hades in dieser Form auch jetzt noch trotz Ströbels Replik (Luth. Zeitschr. 1857 S. 769—771) für schriftwidrig erklären. Weil er von der Voraussetzung ausgeht, dass Seele und Geist im Tode sich trennen und erstere immer dem Hades anheimfalle, muss er die himmlische Stätte der Märtyrer-Seelen Apok. 6, 9 zu einer, obwohl im Himmel, doch im Hades befindlichen machen. Aber diese Seelen befinden sich im Himmel und nicht im Hades. Der Hades ist ja das Reich des Todes. Wo aber Gottes jenseitiger Altar steht, da ist der Himmel im höchsten Sinne, *αὐτὸς ὁ οὐρανός*, in den Christus eingegangen (Hebr. 9, 24). Diese Eine Stelle wirft jene falsche Voraussetzung über den Haufen. Es kommen nicht alle Seelen in den Hades, und dass sich die Seele eines Menschen im Hades befinden könne, während sein Geist im Himmel der Seligen ist, das ist eine ebenso vernunft- als schriftwidrige Vorstellung, wogegen die Ansicht Jung Stillings (in seiner Geisterkunde und deren Apologie), welcher die eigentliche Hölle in das Centrum der Erde verlegt und den Hades für die Mittelregion zwischen Hölle und Himmel hält, zwar nicht vernunftwidrig ist, aber wenigstens keinen Halt in der Schrift hat. Uebrigens bekennen wir mit v. Rudloff S. 331: „Wenn gleich die h. Schrift sehr bestimmt auf irdische Localitäten des Todtenreichs deutet, so kann doch dasselbe als ein Gebiet immateriellen, also geistigen Seins den Raumgesetzen des materiellen Daseins nicht in dem Maasse unterworfen sein, wie die Dinge der sichtbaren Welt — es sind geistige Räume, von denen wir keine Vorstellung haben können, höchst wahrscheinlich in der ganzen Dimension der Sichtbarkeit und darüber hinaus sich erstreckend.“ Noch empfehlen wir hier das Cap. über die Oertlichkeiten des Zwischenzustandes in C. W. Rincks Werke vom Zustande nach dem Tode (1861) zu prüfender Vergleichung.

2) Er ist, wie die Alten sagen, im räumlichen Leibe *non localiter s. dimensive,*

Den Zustand des Geistes oder der Seele im Scheôl[1] dachte man nicht als einen entfesselten vollkommneren, sondern, da alles Leben des Menschen natürlicherweise leiblich vermittelt ist, als einen der Actualität beraubten gebundenen und, da der Tod ein Zorngericht Gottes ist, als einen von Gottes Gnade und dem Wechselverkehr mit ihm abgeschiedenen, als ein Halbleben in der Finsterniss des Abgrunds, nicht ohne Bewusstsein und Erinnerung und Gemeinschaft, aber alles in nur schwachen nichtigen Ueberbleibseln, und das gleicherweise bei Guten und Bösen, ohne Aussicht auf Rückkehr zur Oberwelt oder, was dasselbe, ohne Aussicht auf Erlösung.

Es ist dies die älteste Vorstellung vom Scheôl. Sie ist, zumal in jener Unterschiedslosigkeit und Hoffnungslosigkeit, die sie annahm, der reine Reflex des göttlichen Zornworts, nicht ohne beigemischte Hyperbeln der alttest. Todesfurcht und in ihrer fantastischen Ausmalung nicht ohne mythologische Elemente.[2] An sich selbst aber war sie kein Mythus.[3] Der Tod ist ja die Strafe des ganzen Menschen. Dem Strafzustande des im Grabe verwesenden Leibes muss ein analoger der unverweslichen Seele entsprechen. Tod, Gruft, Scheôl sind deshalb im A. T. aufs engste zusammenhängende, mit einander wechselnde, in einander übergehende Begriffe.

Die neutest. Schrift drückt auf die Existenz des Hades ihr heilsgeschichtliches Siegel. Indem sie dies thut, spricht sie zugleich den im A. T. mit dem Scheôl sich verknüpfenden Vorstellungen der Unterschiedslosigkeit und Hoffnungslosigkeit die Gegenständlichkeit ab: der ersteren durch die Parabel vom reichen Mann und durch das Wort des Gekreuzigten: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein, der letzteren durch das ganze Werk der Erlösung, dessen Errungenschaft die Schlüssel des Todes und des Hades (Apok. 1, 18) in der Hand des Gottmenschen sind.

sed definitive. Die Scholastiker (Bonaventura, Occam u. A.) sagen dafür *diffinitive* (als Gegens. von *circumscriptive*).

1) Denn was vom Menschen wäre denn im Scheôl, wenn nicht seine Seele? Wenn Bar. v. 17 von den Todten im Hades gesagt wird: *ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν* denen der Geist aus ihrem Inwendigen genommen, so ist „Geist“ nicht der ihnen entzogene *Spiritus vitalis* (wie Schultz in seiner Göttinger Licentiatenschrift *Veteris Testamenti de hominis Immortalitate Sententia illustrata* 1860 erklärt), sondern der entleibte und im Hades ein Schattenleben führende Geist selber.

2) Der Name der Hadesbewohner רְפָאִים die Schlaffen (von רָפָא schlaff, matt s.) stimmt zu den homerischen Benennungen *οἱ καμόντες* die Erschlafften, *ἀμενηνὰ κάρηνα* die Häupter ohne Kraft (*μένος*), *σκιαί*, *εἴδωλα* und kommt auch in der Inschrift des sidonischen Königs-Sarges vor.

3) Dass Scheôl nur der Schatte sei, welchen das diesseitige Todesgrauen ins Jenseits hinüberwirft (Fr. Beck in den theol. Jahrb. 1851 S. 473), ist eine ungeschichtliche Ansicht.

Aber zugleich mit Gottes Zorn hatte sich ja nach dem Falle der Menschen Gottes Liebe kund gegeben. Die alttest. Aussagen vom Jenseits sind nicht blos Reflexe von jenem, sondern auch von dieser. Schon im A. T. werden jene trüben mythologischen Vorstellungen mannigfach durchbrochen. Die Thatsachen der Entrückung Henochs und Elia's werfen in sie ihre Strahlen. Der Glaube, die Chokma und die Prophetie greifen zusammen und kämpfen sie nieder. Der Glaube birgt sich in Jehova den Ewiglebendigen, den Erlöser (s. bes. Ps. 16. 17. 49. 73 [1]). Die Chokma weist die Liebhaber der Weisheit verheissend aufwärts Spr. 15, 24. 12, 28. Weish. 6, 13—20 (vgl. Koh. 3, 21 [2]) und spricht schon das grosse Wort aus: „mitten im Sterben ist getrost der Gerechte" Spr. 14, 32 (vgl. Iob 27, 8—10). Der Gedanke einer Erlösung aus dem Scheôl erscheint wenigstens schon in Gestalt des Wunsches Iob 14, 14 s. und der Ged. eines jenseitigen Schauens des als Erlöser sich offenbarenden Gottes in Gestalt eines Glaubenspostulats, zu welchem der diesseits bis in den Tod hinein verkannte und verfolgte Gerechte gedrängt wird Iob 19, 25—27. [3] Die Wahrheit solcher lichteren Blicke in das Jenseits hebt die Wahrheit des Scheôl nicht auf. Die Wahrheit des Scheôl besteht darin, dass jeder Mensch kraft des Zorn-

1) s. Jul. Müller, Unsterblichkeitsglaube und Auferstehungshoffnung (1855) S. 21—23.

2) Heyder a. a. O. übers. diese Stelle: *Quis est qui cognoscat spiritum hominum? hic est qui ascendit sursum; et spiritum pecoris? hic est qui* etc., und allerdings scheint die Vocalisation diese Uebers. zu fordern, denn הָ vor ע in fragender Bed. ist allerdings sonst beispiellos. Indess lässt sich zu הָעֹלָה das fragende הָאַתֶּם Richt. 6, 31 und zu הַיֹּרֶדֶת das fragende הַיִּיטַב Lev. 10, 19 vergleichen, und sowohl Wortstellung als Zusammenhang lassen keine andere Auffassung zu, als die welche auch LXX Trg. Syr. Hier. Lth. wiedergeben: „Wer weiss vom Geiste der Menschenkinder, ob dieser aufwärts auffährt, und vom Geiste des Viehes, ob dieser nach unten erdwärts hinabfährt?" Wie auch sonst in diesem Buche (2, 19. 6, 12), eröffnet מִי יוֹדֵעַ eine Zweifelfrage, und es besteht zwischen ihr und 12, 7 kein Widerspruch, der uns bestimmen könnte, auf ihre exegetische Beseitigung auszugehen. Denn in 12, 7 ist die an sich trostlose Thatsache, dass die Bestandtheile des Menschen zu ihrem Ursprunge zurückgehen, ausgesprochen, und in 3, 21 die Ungewissheit, ob der dem Menschen verliehene Geist anders zu seinem Ursprung zurückgehe, als der des Thiers. Nichtsdestoweniger habe ich mit gutem Bedacht Koh. 3, 21 oben angeführt. In dem Zweifel liegt eine Ahnung, und schon die Erkenntniss des Dilemma's ist ein bedeutender Fortschritt.

3) Ueberall lässt sich in solchen Stellen der dem Schriftthum der Chokma angehörigen Bücher ein über die Heilserkenntnissstufe der Gegenwart übergreifender Inhalt erwarten, so dass Bemerkungen, wie Hitzigs zu Spr. 14, 32: „Der Spruch trifft in frühere Zeit, als da man an Auferstehung oder an Unsterblichkeit glaubte" auf Unkenntniss des eigenthümlichen Wesens der ihrer Zeit vorauseilenden Geistesrichtung beruhen, welche mitten im Israelitenthum solche Bb. gemeinmenschlichen (humanen) Gepräges, wie das Spruchbuch und das B. Iob, hervorgebracht hat.

worts Gen. 3,19 sterbend mit Leib und Seele dem Principe des Zorns anheimfällt, und die Wahrheit jener besseren Aussichten darin, dass wer diesseits Jehoven geliebt hat, auch jenseits, obwohl vom Principe des Zorns umschlossen, dennoch gewisser Erlösung harrend zugleich im Principe der Liebe ist. Er ist mit seiner Seele im Scheôl so gewiss als der Leib im Grabe, aber ruhend in der Tiefe der Liebe, aus welcher in der Fülle der Zeit der Ueberwinder des Todes und des Hades hervorgehen wird. Diesen vorausschauend weissagt Jesaia die einstige Verschlingung des Todes, die Auferweckung der Leiber der Gerechten und die Erlösung ihrer Seelen aus dem Hades (Jes. c. 24—27) und Ezechiel schaut die Wiederbringung Israels als Belebung eines grossen Leichenfeldes durch das Auferstehungsmachtwort Jehova's. Im B. Daniel wird 12, 2 auch schon die allgemeine Todtenerstehung bildlos und deutlich als endzeitige Thatsache ausgesprochen. Die apokryphische Literatur zeigt uns dieses neue Licht noch im Kampfe mit dem alten Dunkel. Denn der Gesichtskreis der Bb. Baruch und Sirach ist noch von der alten Hades-Vorstellung begrenzt, das B. der Weisheit lehrt ein seliges Jenseits der hienieden gottverbundenen Seelen und ein letztentscheidendes Gericht, welches die Gerechten zu ewiger seliger Herrschaft erhebt und die Gottlosen in ewige Schande verstösst, ohne aber das so naheliegende Wort einer zwiefachen Auferstehung auszusprechen, und das 2. B. der Maccabäer, seine Märtyrer mit der Auferstehungshoffnung wappnend, bekennt eine Auferstehung der Gottlosen wie der Gerechten, ohne sie aber ausdrücklich (s. 7, 14) auf die ganze, auch ausserisraelitische Menschheit auszudehnen. In der Nähe der christlichen Zeit aber gehörte die Auferstehungshoffnung schon zu dem unveräusserlichen Inhalte israelitischen Glaubensbewusstseins,[1] und das darf uns nicht befremden, da der ewige Erlösungsrathschluss die zeitliche Geschichte beherrscht und das heilsgeschichtlich Künftige zugleich ein Kommendes ist, welches, je näher dem Ziele, um so deutlichere Spuren sowohl in Geschichte als Bewusstsein zurücklässt.

Je näher die Erscheinung Jesu Christi rückte, desto vorbereiteter wurde wie in den christologischen Fragen die Erkenntniss seiner Person, so in den eschatologischen die Erkenntniss seines Werkes.[2] Dieses sein

1) Nur die Sadducäer leugneten sie. Wenn Act. 23, 8 gesagt wird, dass sie überhaupt das Dasein eines *πνεῦμα* läugneten, so erklärt sich das aus Jos. *arch.* 18, 1, 4., wonach sie lehrten *τὰς ψυχὰς συναφανίσαι τοῖς σώμασιν*. Sie waren Materialisten.

2) Böttcher in seinem gelehrten und fleissigen Werke *de inferis* (1846) stellt diesen Entwickelungsgang dar, aber ohne ihn aus dem Gesichtspunkte seines Zieles zu betrachten, ohne welchen unserer Ueberzeugung nach weder Einsicht in die Einheit der verschiedenen alttest. Vorstellungen vom Jenseits, noch die rechte Kritik derselben möglich ist.

Werk besteht in Versöhnung, Erlösung und Vollendung — Versöhnung durch eine den Zorn Gottes über der Menschheit in Liebe aufhebende Sühne, Erlösung durch Brechung aller die Menschheit unter Gottes Zorn verhaftenden Mächte und Zustände, Vollendung durch Erhebung der Menschheit auf die Höhe ihrer Bestimmung. In ihm ging die Sonne auf, welche in ewig entscheidender Weise das Dunkel des Jenseits lichtete und die Hoffnung der Gläubigen durch folgenreiche Heilsthaten stützte und sich als die wesenhafte Einheit jener Strahlen auswies, die ihr Kommen angekündigt hatten.

Um die Menschheit vom Tode zu erlösen, musste der Erlöser als der Sündlose das Zorngeschick des Todes erleiden; er musste sterben und begraben werden, ohne die Verwesung zu sehen, und in den Hades hinabfahren, ohne vom Hades gehalten zu werden Act. 2, 27. Die Hinabfahrt *εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* d. i. den Hades,[1] welche mit dem Begräbnisse als Aufenthalt *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* zusammengefasst wird (Mt. 12, 40), ist der äusserste, der Auffahrt über alle Himmel entgegengesetzte Tiefpunkt Eph. 4, 9 s., denn Himmel und Hades (Mt. 11, 23) oder Himmel und Unterwelt (Phil. 2, 10. Apok. 5, 3) oder Himmel und Abgrund (Röm. 10, 6 s.) oder Himmel und Gefängniss (1 P. 3, 19. 22) sind polarische Gegensätze.

Dieser Tiefpunkt seiner Erniedrigung war auch der Wende- und Anfangspunkt seiner Erhöhung. Er erschien im Hades nicht als der Todte, ohne sofort auch an den Geistern im Gefängniss sich *ἐν πνεύματι* zu erweisen als der Lebendige, denn er ging dorthin *ἐν πνεύματι* in dem Geiste der nicht wie sein Fleisch getödtet werden konnte, sondern mitten im Todeszustande, der Wiedervereinigung mit dem Leibe durch die Schöpfermacht des Vaters gewärtig, sich als unzerstörte Lebensmacht bewährte. So ist *ἐν ᾧ* 1 P. 3, 18 s. zu verstehen.[2] Er erschien in der Todtenwelt wäh-

1) s. meinen Psalmen-Comm. zu Ps. 63, 10 (1, 470), wo LXX *τὰ κατώτατα τῆς γῆς* übers., und Hölemanns Beweisführung für die Beziehung der Aussage Eph. 4, 9 auf den *descensus ad inferos* in dessen Bibelstudien, Abth. 2 S. 89 ss.

2) Sowohl H. W, Rinck, Vom Zustande nach dem Tode (1861) S. 87 ss., wo die Zusammenhangsgemässheit der Erwähnung der Hadesfahrt in jener Stelle recht gut nachgewiesen wird, als Wold. Schmidt, *De statu animarum medio inter mortem et resurrectionem* (1861), stimmen mit uns darin überein, dass der Herr leiblos seinem Geistwesen nach in den Hades gefahren sei und da sich nicht als Richter allein, sondern vor allem als Erlöser dargestellt habe; beide aber lassen nach dem Vorgange Bengels das *ζωοποιηθεὶς* mit dem Tode zusammenfallen, in welchem sein Geist zwar momentan umflort, aber auch sofort durch die Todesnacht zum Leben hindurchgedrungen sei, wofür der Letztere die Correlation des *μὲν .. δὲ*, welche Gleichzeitiges besage, und Ersterer die Weissagung Ps. 16, 10 geltend macht, wonach der Christus Gottes dem Hades überhaupt nicht überlassen werden sollte. Das alles ist unhaltbar. Die Worte *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι* können nach dem neutest. Sprachgebrauch

rend der Grabesruhe seines unverweslichen, aber noch nicht verklärten und auferstandenen Leibes als Geist,[1] nichtdestoweniger aber in der unaufgelösten Einheit seiner gottmenschlichen Person als der durch die Bande des Hades und des Grabes hindurchbrechende Lebensfürst.

So den Todten im Hades sich darstellend, predigte er ihnen (ἐκήρυξεν) die nun geschehene Ueberwindung, er predigte den alttestamentlichen Todten das neutestamentliche Evangelium (νεκροῖς εὐηγγελίσθη) von der nun vollbrachten Erlösung 1 P. 3, 19. 4, 6. Dort schauten ihn die gefallenen engelischen Gewalten als den Sieger, die alttest. Frommen als den Erlöser, die im Stande der Selbstverstockung Gestorbenen als den Richter, und für Viele, welche, wie bei dem Gericht der grossen Fluth, bei sehr ungleichem Maasse der Sünde vom Hades verschlungen worden waren, wa-

(Joh. 5, 21. Röm. 4, 17. 1 Co. 15, 22) nur von der Auferweckung verstanden werden, deren Folge die Auferstehung war. Die Aussage der zwischenzuständlichen Thatsache beginnt erst mit ἐν ᾧ und eben durch dieses ἐν ᾧ (nicht blos ᾧ) wird sie als eine leiblos geschehene bezeichnet. Der Geist an sich bedurfte, da er die Macht unauflöslichen Lebens (δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου Hebr. 7, 16) war, keiner Lebendigmachung. Ebendeshalb ist man aber auch nicht zu der (zuletzt von Schott vertretenen) Annahme eines doppelten *descensus* genöthigt: eines solchen, welcher die Wirklichkeit des Todes vollendete, und eines solchen, dessen Subjekt der leiblich Auferweckte und nur noch nicht Auferstandene war. Wir unterschreiben die Worte Bengels: *Christus vitam in semet ipso habens et Ipse vita spiritu vivere neque desiit neque iterum coepit, sed simul atque per mortificationem involucro infirmitatis in carne solutus erat, statim vitae solvi nesciae virtus modis novis et multo expeditissimis sese exserere coepit*, indem wir die *vivificatio* nicht auf diese Entfesselung, sondern auf die Auferweckung beziehen und die Hadesfahrt als Grenzscheide und Wende der beiden *status* fassen.

1) Dies die in der römischen symbolisch gewordene und auch in unserer Kirche von älteren Lehrern, wie Urbanus Rhegius, Lucas Osiander u. A. vertretene Ansicht, die, wie ich glaube, der petrinischen Aussage gemässer ist, als die in der griechischen und auch in unserer Kirche (obwol in minder bindender Weise) symbolisch gewordene. Jedoch ist ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, wie gesagt, von der mit der Auferstehung zusammenfallenden Erweckung des Leichnams gemeint, mit welcher das Geistesleben der Verklärung seinen Anfang nahm, wie die Tödtung dem Fleischesleben der Erniedrigung ein Ende machte, und nur ἐν ᾧ (πνεύματι) will so verstanden sein, dass er in dem Geiste hinging, welchem nach (so dass das nun anhebende Leben an diesem Geiste seine Bestimmtheit hatte) er in der Auferweckung wieder lebendig ward. So wenig ich mit Besser (Zeitschr. für Protest. 1856 S. 294) Hofmanns Deutung dieser Stelle von Christi, des noch nicht menschgewordenen, Bezeugung an das Geschlecht der Sündflut während der 120 Gnadenfristjahre (Gen. 6, 3) billigen kann, so halte ich doch für richtig, was er 2, 1, 474 bemerkt: „Mit ἐν ᾧ πορευθεὶς ἐκήρυξεν ist ein Hingehen und Predigen Christi bezeichnet, für das ihm Geist im Gegensatze zum Fleische zur Vermittelung diente, und nicht heisst es, in dem mit ζωοποιηθεὶς πνεύματι bezeichneten Zustande sei er hingegangen und habe gepredigt.“ Ebenso urtheilt Martensen, Dogmatik §. 171.

ren es Augenblicke noch möglicher Errettung. Dort schaute ihn auch in Paradieseswonne die Seele des bussfertigen Schächers.

Dann aus dem Hades emporsteigend, aus dem Grabe erstehend und gen Himmel fahrend führte der Herr das Gefängniss gefangen (ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν); die Gaben, die der Erhöhete herniedersendet, sind die Früchte seines Sieges und wie Spenden aus den Spolien eines Triumphators Eph. 4, 8. Denn er hat triumphirt über die engelischen Gewalten Col. 2, 15 und nachdem er die im Bereiche des Todes und der Finsterniss herrschenden Geister sich unterworfen, hat er die im Hades ihm als dem Erlöser huldigenden Menschen mit sich gen Himmel geführt,[1] denn das Paradies ist fortan überirdisch 2 Cor. 12, 1—4 und die Seelen der selig Verstorbenen sind nach dem constanten Zeugniss der neutestamentlichen Schrift fortan im Himmel, in dem Jerusalem droben, unter Gottes Altar oder nach dem sinnverwandten altsynagogalen Ausdruck unter dem Throne der Herrlichkeit. Das Räthsel des über des Propheten eignes Verständniss weit hinausragenden Weissagungsworts Hos. 6, 2 ist gelöst; der Hades hat nun, wie schon Jesaia 26, 19 weissagt, die dem Israel Gottes angehörigen Todten von sich gegeben;[2] er ist jetzt nur noch Vorhölle (Apok.

1) Auch Hofmann findet das in dem was Mt. 27, 51—53 berichtet wird wenigstens angedeutet, bemerkt jedoch 3, 492: „Wenn das Verständniss der Kirche von den frühesten Zeiten an dem bezeugten Ereignisse diese wohl nicht unberechtigte Ausdehnung gegeben hat, so ist doch das Schweigen der Schrift ein zustimmendes Zeugniss für uns, dass die wissenschaftliche Aussage des Christenthums Nichts davon zu melden hat". Wir gehen weiter, denn was wir oben lehren geht aus den Aussagen der Schrift über den Unterschied des jenseitigen Zustands der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gläubigen mit Nothwendigkeit hervor und wird durch direkte Zeugnisse der Schrift gestützt.

2) Es wird dort geweissagt, dass, während die Bedrücker Israels in das Schattenreich hinabgestürzt sind, ohne dass an eine Selbstwiederaufrichtung, eine Wiedererhebung derselben zu denken ist (26, 14), die Gnadenmacht Gottes seinem Volke die Wiederherstellung schafft, welche es im Strafzustande lange ersehnte und selbstwirkend vergeblich erstrebte: „Errettung schafften wir dem Lande nicht und nicht zu Tage traten (בַּל־יִפְּלוּ) Erdbewohner" d. i. ein neues das öde Land bevölkerndes Geschlecht (v. 18). Jetzt aber ists geschehen. Statt das Geschehene zu besingen versetzt sich die Weiss. mitten hinein. Die Gemeinde ist infolge der langen Strafleiden und Züchtigungen auf einen kleinen Rest zusammengeschmolzen und Viele derer, die sie in Wahrheit zu den Ihrigen zählen konnte, liegen im Grabesstaube. Da ruft sie, von Hoffnung die nicht zuschanden wird durchdrungen, sich gegenseitig zu: Deine Todten werden wieder leben, tröstet sich selbst mit der eben jetzt sich in Vollzug setzenden Macht- und Gnadenwirkung Gottes: die Leichen mein werden auferstehen, und ruft, des Vorhabens Gottes gewiss, über das Leichenfeld das Glaubensmachtwort hin: Wachet auf und jubelt die ihr im Staube lieget, und rechtfertigt dieses Glaubensmachtwort vor sich selber, indem sie zu Gott

20,14[1]), obwohl eben nur so wie es vor der endgültigen letzten Entscheidung eine Vorhölle geben kann. Die Hoffnung, dass der Gerechten Seelen in Gottes Hand und im Genusse der Ruhe und des Friedens seien (Weish. 3,1. 4.4,2), hat nun ihr himmlisches Siegel, der Vorhang ist zerrissen[2] und der neue lebendige Weg gebahnt, auf dem fortan alle Gläubigen ihrem Erlöser, ohne weiter durch einen Vorhang hindurchzumüssen, an die Stätte der in Herrlichkeit offenbaren Liebesgegenwart Gottes nachfolgen (Hebr. 10,19 s.). Dorthin blicken der Sterbenden Augen, dorthin weisen wenn ihre Augen gebrochen noch ihre Hände, dort sind sie angesichts ihres auferstandenen und verklärten Heilandes, der ihnen ihre eigne Auferstehung und Verklärung verbürgt, auch in ihrer Leiblosigkeit selig und harren in Frieden des Thaues der Lichter, der auch ihre Leiber wieder lebendig machen wird. Sie sind im Genusse der Ruhe seliger Verinnerung und seliger Erhebung.[3] Sie sind im Himmel der Herrlichkeit, aber diese Herr-

aufblickend bekennt: denn Thau der Lichter d.i. der Lebenskräfte ist dein Thau und die Erde wird zu Tage bringen Schatten d.i. die in sie hinabgesunkenen Todten wieder herausgebären. Hofmann findet hier keine eigentliche Todtenerstehung geweissagt, sondern nur unter dem Bilde der Auferstehung, die als Bestandtheil des israelitischen Glaubensbewusstseins vorausgesetzt werde, die Wiederherstellung Israels: „Das Volk des Heils erwächst nicht durch eignes Bemühen Israels, sich selbst neu zu schaffen, sondern, wenn es ganz aus ist mit ihm, schafft Gott es wunderbar um, wie aus dem Tode ins Leben, während es mit seinen Drängern alsdann aus ist für immer“ (Schriftbew. 2, 2, 511). Meine Ueberzeugung ist eine andere. Auch Ez. 37, 1—14 ist mir die Todtenerstehung, die der Proph. schaut, mehr als ein Bild der Wiederbringung des im Exil begrabenen Volkes. Die beiden Proph. weissagen hier was der Apokalyptiker die „erste Auferstehung“ nennt, dieser freilich in speciellerem endzeitigen Zusammenhang und in minder änigmatischer Weise. Jesaia und Ezechiel entfalten was sich Ps. 49, 15 andeutet. Sie entfalten es kraft göttlicher Offenbarung, welche die Hoffnung auf die Auferstehung der im Herrn Verstorbenen früher dargereicht hat, als die Aussicht auf die Auferstehung der Todten im Allgemeinen.

1) Der Begriff von שְׁאוֹל ist schon im A.T., besonders in den Sprüchen, auf dem Wege zu dieser Wandelung, s. Oehler, *Veteris Testamenti Sententia de rebus post mortem futuris* p. 79. Unsere obige Limitation: obwohl eben nur u.s.w. hat v. Rudloff S. 329 nicht genau wiedergegeben; sie bezeichnet das Aeusserste, was biblische Psychologie zu sagen befugt ist.

2) Solches Ereigniss — sagt Göschel, Letzte Dinge S. 78 mit Bezug auf Mt. 27, 51 — ist einzig, wie der Tod selbst, dessen Folge es war, aber etwas Aehnliches: ein Schatten jener einigen Thatsache, begleitet jede Todesstunde, wo eine Seele in dem Herrn ausziehet und eine andere nachsiehet. Es ist als schlösse sich der Vorhang erst später allmählig wieder zu, darum ist auch der stechendste Schmerz im Anfange hebend, der drückende kommt später nach.

3) Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 91 unterscheidet so *κατάπαυσις* und *ἀνάπαυσις*. Hieher gehört auch der sinnige Ausspruch in seiner Schrift über

lichkeit ist noch eines Zuwachses gewärtig. Erst muss die Geschichte auf Erden abgelaufen sein, ehe die Vollendung im Himmel eintritt (Hebr. 11, 40). Diese Vollendung ist ihr süsses Sehnen, ihr seliges Hoffen. *Interim ergo,* sagt der h. Bernhard in tiefsinnigen schönen Bildern, *sub Christi humanitate feliciter sancti quiescunt, in quam nimirum desiderant etiam angeli ipsi prospicere, donec veniat tempus, quando jam non sub altari collocentur, sed exaltentur super altare.*[1]

Das ist im Abriss die Lehre A. und N. T. von dem Mittelzustande zwischen Tod und Auferstehung. Von einem Purgatorium konnte keine Rede sein, denn die Schrift lehrt keines: die Schriftstellen, auf die man es stützt, besagen, unbefangen angesehen und vernünftig ausgelegt, ganz andere Dinge. Der Hauptbeweis für das Purgatorium ist dessen psychologisch-ethische Nothwendigkeit die man behauptet. „Es ist der vollendetste Widerspruch — sagt man[2] — in den Himmel mit Sünde befleckt eingehen, sei sie nun durch Sühne bedeckt oder unbedeckt. Es drängt sich daher die Frage auf: wie wird der Mensch endlich von Sünde befreit und das Heilige in ihm von Grund aus lebendig? Oder, verlassen wir noch befleckt mit irgend Sündhaftem die irdische Welt, wie mögen wir von demselben gereinigt werden?“ Diese Frage drängt sich allerdings auf. Des Leibes entledigt sind wir nicht ebendamit auch der Sünde entledigt. Und die Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in Christo erledigt uns unserer Sündenschuld, ohne aber die Sünde selbst in uns zu entwurzeln. Diese bleibt hienieden mit uns verwachsen und das ernsteste Heiligungsstreben bewältigt sie zwar, beherrscht sie, bannt sie in immer engere Schranken, ohne sie aber gänzlich aus uns ausscheiden und hinwegtilgen zu können. Wie also wird die Seele, die Gnade bei Gott gefunden, bei ihrem Uebergang in das Jenseits der Sünde ledig? Mag es geschehen wie es wolle, keinesfalls geschieht es durch ein Feuer, welches der Wirkung der heiligen Taufe und des Blutes des Sohnes Gottes, welche beide an sich schon feuerkräftig sind, nachhelfen müsste; keinesfalls durch ein abbüssendes Leiden, welches dem Heilszweck des versöhnenden Leidens Christi erst zur Durchsetzung seines letzten Zweckes zu verhelfen hätte. Wie denn also? Man hat gesagt, dass das Sterben selbst unser Purgatorium und der letzte To-

das Alter (1852): Erst der Auszug der Seele aus dem Leibe vollendet ihren Einzug in sich selbst.

1) Im vierten der *Sermones* am Feste Aller Heiligen. Uebereinstimmig mit uns bemerkt H. W. Rinck, Vom Zustande nach dem Tode S. 61: Die Läuterung, welche sich durch das Angeleuchtet- und Durchleuchtetwerden von der Lichtherrlichkeit und dem himmlischen Feuerglanz Gottes vollzieht, ist etwas sehr Verschiedenes von einem zwischenzuständlichen Purgatorium.

2) So z. B. Möhler in seiner Symbolik.

desstoss auch der letzte Merismus sei (Hebr. 4, 12), der durch und durch dringt bis zu letztentscheidender Läuterung.[1] Und in der That, wer möchte das läugnen, dass jeder wohlbestandene Todeskampf auch eine letztentscheidende Schmelze sei, welche das feuerbeständige Gold gottgewirkten Geisteslebens aus den Schlacken, die es hienieden niederhielten und zersetzten, endgültig entbindet? Aber nicht jede Seele wird von Gott durch ein solches bewährendes und läuterndes Feuer eines längeren Siech- und Siegesbettes hindurchgeführt. Man wird also annehmen müssen, dass das durch Wort und Sacrament in uns gewirkte und genährte Geistesleben an sich schon kräftig genug ist, um alsdann, wenn es sich von der im Argen liegenden Welt losgerungen hat oder ihr plötzlich entrückt wird, angesichts der offenbaren Wirklichkeit des hienieden Geglaubten mit solcher Intensität hervorzubrechen, dass es die menschlichem Wesen noch inhaftende Sünde bis auf die letzte Spur ihrer Folgen hinausstösst. Ob dies bei dem Einen mit Einem Male, bei dem Andern nach und nach geschehen werde, wissen wir nicht. Die Schrift sagt darüber nichts. Und was die diesseits Unbekehrten und Ungläubigen betrifft, so liegt allerdings die Hoffnung nahe, dass ihnen diesseit des Endgeschicks der Durchbruch durch Gottes Zorn zu Gottes Liebe unter gewissen Umständen noch möglich sei, aber — die Schrift sagt davon weder direkt noch indirekt etwas, enthält vielmehr Aussprüche welche eher das Gegentheil befürchten lassen, und wir verzichten deshalb darauf, uns in Folgerungen und Muthmassungen zu versteigen oder anderen Lichtern als dem Einen zu folgen, dessen von der göttlichen Weisheit bemessene Helle uns diesseits genügen soll.

Um so fester aber halten wir an der Lehre vom Mittelzustande, die wir oben skizzirt haben. Sie ruht in allen ihren Theilen auf unerschütterlicher exegetischer Grundlage und kann sich auf das von Schrift und Ueberlieferung getragene Glaubensbewusstsein der Kirche aus jenen Zeiten berufen, in denen sie die urchristlichen Anschauungen noch nicht, um abergläubischen Entstellungen entgegen zu treten, gegen einen der h. Schrift fremden herzlos dialektischen Rigorismus vertauscht hatte. Dass solche Aussagen der Schrift wie 1 P. 3, 18 ss. 4, 6. von einer unterweltlichen Selbstdarstellung und Machterweisung Christi reden, dünkt mich sonnenklar, obgleich man sie, weil sie mit der *analogia fidei* zu streiten schienen, aus der Reihe der *illustria verbi divini testimonia* hinausverwiesen[2] und, wie

1) So Göschel in seiner Schrift „Der Mensch diesseits und jenseits."

2) s. z. B. David Chyträus' Buch *de morte ac vita aeterna*. Die Polemik gegen das römische Fegefeuer hat hier störend eingewirkt. Eine rühmliche Ausnahme sowohl in der Lehre von der Höllenfahrt als vom Mittelzustand macht der treffliche

geblendet von ihrer grossen Klarheit, durch andere Schriftworte, bes. Hebr. 9, 27 (wo nicht ein unmittelbar auf den Tod folgendes, sondern das schliessliche allgemeine Gericht gemeint ist), zu verdunkeln gesucht hat. Indess ist es nicht Aufgabe der biblischen Psychologie, den Schriftbeweis für die obigen Sätze zu führen. Es sind Lehnsätze aus der Dogmatik, die sich hier vorzusehen hat, weder weniger als die Schrift noch mehr als die Schrift wissen zu wollen;[1] dieser liegt Ausführung und Schriftbeweisführung ob, weshalb wir, um nicht in ein fremdes Wissenschaftsgebiet überzugreifen, so aphoristisch kurz gewesen sind. Jene Aufschlüsse der Schrift über den Mittelzustand sind aber die unumgänglichen Voraussetzungen gewisser Fragen, auf deren Erörterung umgekehrt nicht die Dogmatik, sondern die Psychologie, wenigstens diese vorzugsweise, einzugehen berufen ist.

Joh. Heinr. Ursinus in seinem Werke von dem Zustand der gläubigen Seelen nach dem Tode (1663). „Die Höllenfahrt des Herrn — sagt er S. 285 s. — gehört theils zu seinem wahrhaftigen Tod, weil er, wie alle Menschen, der Seelen nach zu seinen Vätern versammelt und aus freiem Willen für uns der Herrschaft des Todes ergeben worden, solche ewiglich aufzuheben, theils aber auch zu seinem Triumph, weil er als ein Sieges-Fürst und zweistämmiger Held den Tod dadurch überwunden und den Teufel gebunden hat. Nachdem der heilige Frohnleichnam zum Grab getragen worden, ist die Seele des Herrn zu den Vätern versammelt worden und unter dem Gesetz des Todes beharret, bis Seel und Leib vereinigt, er also über Tod und Teufel triumphiret und zum Sieges-Zeichen die todten Väter auferweckt und aus dem Stand des Todes mit sich ausgeführt hat.“ „Woraus offenbarlich erhellet — fügt Ursinus hinzu — dass unser Herr diesen Triumph nicht allein nach seiner Seelen, sondern nach seiner Lebendigmachung im Grabe mit Leib und Seel gehalten, denn wie hätte er über den Tod können triumphiren, wenn er dem Leibe nach seinen Gesetzen wäre unterworfen gewesen?“ Ebendeshalb wird in neuerer Zeit von Wiesinger, v. Zezschwitz (*De Christi ad inferos descensu* 1857), Engelhardt (Zeitschr. für Protest. 1856 S. 285), Schott u. A. ein zwiefacher *descensus* unterschieden, ein mit dem Tode an sich gegebener und ein auf die Auferweckung (die somit der Auferstehung vorausgegangen wäre) gefolgter in wiederangenommener verklärter Leiblichkeit. „Es war ein exegetischer Irrthum — sagt Schott, Erster Brief Petri S. 240 — wenn schon die Väter das *descendit ad inferos* des Apostolicums und das πορευθεὶς ἐκήρυξεν von 1 P. 3, 19 als einen und denselben Vorgang ansahen“. Wir sind nicht dieser Meinung und sind desgleichen nach wie vor dessen gewiss, dass ἐκήρυξεν sich nicht von einer Predigt verstehen lässt, die keine Heilswirkung bezweckte. Wer predigt κηρύσσει, hat es immer auf eine denen welchen er predigt womöglich heilsame Selbstentscheidung abgesehen. Einseitige *concio damnatoria* kann das absolute κηρύσσειν nicht bedeuten.

1) Als Repräsentant des ersteren Abwegs kann Schleiermacher (Dogm. §. 161, 2) und als Repräsentant des letzteren Jung Stilling gelten.

Die falsche Lehre vom Seelenschlaf.

§. 4.

Ausgehend von den richtigen Vordersätzen, dass einheitliche Verbundenheit von Geist und Leib das eigenthümliche Wesen des Menschen im Schöpfungsganzen ist, dass also die Zerreissung dieses Bandes den Seelengeist nicht minder als den Leib in einen Zustand des Todes versetzt, dass aber der Seelengeist nicht in gleicher Weise sterben kann wie der Leib, welcher in seine elementaren Bestandtheile zersetzt wird, dass er überhaupt wegen seines gottesbildlichen Wesens nicht untergehen kann und kraft des geoffenbarten göttlichen Willens selbstständig fortbesteht (was Origenes den *Θνητοψυχῖται* Arabiens entgegensetzte), ist man schon in uralter Zeit hie und da auf die Meinung verfallen, dass die abgeschiedene Seele sich in einem bewusst- und empfindungslosen Schlafe befinde, bis Gott sie zugleich mit dem Leibe am jüngsten Tage auferwecke. Schon Tertullian (*de anima* c. 58) kennt diese Meinung und bestreitet sie. Vigilantius, den Hieronymus bekämpft hat, schien ihr zugethan. Die schismatischen Armenier hegten sie. Auch Luther äusserte sie hie und da, obwohl nur vermuthungsweise und schwankend.[1] Die Vertreter der eigentlichen Lehre vom Seelenschlaf in der Reformationszeit waren die Wieder-

1) Er schreibt an Nic. Amsdorf unterm 13. Jan. 1522 (s. de Wette's Ausg. der Lutherschen Briefe Th. 2. S. 122 s.): *De animabus tuis non satis habeo quod tibi respondeam. Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, justorum animas dormire ac usque ad judicii diem nescire ubi sunt. In quam sententiam me trahit verbum Scripturae: dormiunt cum patribus suis. Et mortui resuscitati per Christum et Apostolos idem testantur, cum velut a somno evigilarunt, ignari ubi fuerint.* Im Folgenden räumt er ein, dass es Ausnahmen von diesem Seelenschlaf geben müsse sowohl im Bereiche der Seligen (Elias; Moses; Abraham und Lazarus) als der Verdammten (die Geister im Gefängniss 1 P. 3, 19., die wenigstens zur Zeit der Predigt Christi nicht schliefen, und die Sodomiten, von denen Judas V. 7 im Präsens sagt: *ignis aeterni poenam sustinentes*). Aber sein Schlusssatz bleibt: *Verisimile autem, exceptis paucis omnes dormire insensibiles.* Der Brief ist aus früher Zeit, aber die hier ausgesprochene Ansicht findet sich auch noch in den *Enarrationes in Genesin.* Zwar sagt er hier zu Gen. c. 15 (Erl. Ausg. t. VI p. 120), den jenseitigen Schlaf vom natürlichen unterscheidend: *anima non sic dormit, sed vigilat et patitur visiones, loquelas Angelorum et Dei,* aber zu c. 49 (Erl. Ausg. t. XI p. 301—306) vergleicht er den Mittelzustand mit dem Zustand des Fötus in Mutterleibe und scheint ihn als unbewussten zu fassen: „Wir fahren dahin und kommen am jüngsten Tag herwieder, ehe wirs gewahr werden, wissen anch nicht, wie lang wir auss gewesen sind.“ Wir wollen nicht läugnen dass das die Lehre vom Seelenschlafe ist, welche wir sammt ihren Schriftgründen folgends widerlegen werden, aber Luther lehrt nicht so, er äussert sich so in aller Bescheidenheit, gern sich eines Besseren belehren lassen wollend, nur hypothetisch, und erklärt zuletzt, dass Art wie Ort der jenseitigen Ruhe jenseit unseres Wissens gelegene Dinge seien.

täufer. Gegen diese schrieb Calvin 1534 seine *Psychopannychia.*[1] Es ist nur die crasseste Gestalt der Lehre, welche hier von Calvin bestritten und von seiner Gegenbeweisführung getroffen wird. Die späteren Vertreter, besonders unter Socinianern und Arminianern,[2] beschränkten sich darauf, der abgeschiedenen Seele nur alle Thätigkeit nach aussen abzusprechen. Weiterhin kehrte mit der zunehmenden Einsicht in die leibliche Vermittelung der Seelenthätigkeiten auch die Annahme gänzlich bewusstlosen Seelenschlafes um so häufiger wieder.[3]

Es gibt allerdings Schriftaussagen, welche man für den Seelenschlaf mit Schein geltend machen konnte, zumal in einer Zeit, welche, ohne zwischen Altem und Neuem Testament heilsgeschichtlich zu unterscheiden,

1) Die Ausarbeitung der *Psychopannychia* ist vom J. 1534; im J. 1536 fügte Calvin eine die Herbigkeit der Polemik mildernde zweite Vorrede bei, und im J. 1545 erschien das Buch zu gleicher Zeit in zwei Strassburger Ausgaben mit etwas verschiedenen Titeln. Am Schlusse drückt Calvin auf seine Widerlegung das Siegel, indem er sagt: *Istud rursum lectores omnes* (*si qui tamen erunt*) *memoria tenere volo, Catabaptistas* (absichtlich statt *Anabaptistas*), *quos ad omne genus flagitiorum designandum nominasse satis est, esse praeclari hujus dogmatis authores.* Vgl. übrigens zur Geschichte der Seelenschlafslehre *Sylloge Scriptorum de Spiritibus puris et Animabus humanis etc.* (*Ratisb.* 1790) p. 87—92 (ein Fachcatalog, wogegen Grässe's *Bibliotheca Psychologica* 1845 alphabetisch ist) und besonders V. E. Löscher, Auserlesene Sammlung der besten Schriften über den Zustand der Seele nach dem Tode 1735, excerpirt und bereichert in Hubert Beckers' Mittheilungen aus Dr. Valentin Ernst Löschers auserlesener Sammlung etc. Zwei Hefte, Augsburg 1835. 36.

2) Aber auch unter theosophisch Gerichteten, wie Ph. Matth. Hahn, s. A. v. d. Goltz, Thomas Wizenmann, der Freund Fr. Heinr. Jacobi's, Bd. 1 (1859) S. 88.

3) Schon um die Mitte des vorigen Jahrh. war dies die Losung der „Seelenschläfer (Hypnopsychiten)", dass die Seele, sobald die Organe des Körpers zerstört seien, in ihr ursprüngliches *Assoupissement,* ihre vorige Ohnmacht versinken müsse. So z. B. Thom. Burnet (gest. 1715) in seiner Schrift *de statu mortuorum et resurgentium* (franz. von Bion 1731): *L'Ame ne peut avoir aucune sensation ou perception du Monde extérieur, de quelque phénomène que ce soit, ni d'aucun mouvement de la matière, à moins qu'elle ne soit unie à quelque Corps, ou à quelque Portion de la matière.* So in Deutschland Heyne in Werder, der Hauptverfechter des Seelenschlafs. Die besten Gegenschriften sind die von Simonetti und Timoth. Seidel. Mehrere der gewechselten Schriften sind anonym, wie Abh. vom Schlafe der Seelen nach dem Tode (1754) und Schreiben an den ungen. Verf. der Abh. vom Schlaf der Seele nach dem Tode (in dems. J. 1754). Beide Schriften gehen davon aus, dass ein jeder endliche wirkliche Geist einen Körper haben müsse, aber — sagt der Letztere — „die Seele tritt zwar nach dem Tode des Menschen aus der Verbindung mit diesem Körper, allein nicht aus der Verbindung mit der Materie überhaupt." Am unumwundensten hat sich neuerdings Fries (Jahrbb. für deutsche Theol. 1856) in Heyne's Sinne ausgesprochen; das persönliche Ich des Menschen, sagt er, sei ohne den Leib gar nicht vorstellbar und die Seele könne deshalb im Zwischenzustande nur ein Traumleben führen. Wir hegen für den unterdess heimgegangenen theuren Freund eine bessere Hoffnung.

aus vereinzelten Schriftstellen, gleichviel aus welcherlei Büchern und Zusammenhängen, argumentirte. Man berief sich auf die vielen Schriftstellen, in welchem das Sterben ein Entschlafen und der Tod ein Schlaf genannt wird, namentlich auf 1 Cor. 15, 20. 1 Thess. 4, 13 ss. Man stützte sich auf Klagen und Fragen wie Ps. 88, 11—13 (vgl. Ps. 6, 6. 30, 10. 115, 17., das ganze mit Ps. 88 nahe verwandte B. Iob, Jes. 38, 18. Sir. 17, 27 s.):

> Wirst du den Todten Wunder thun,
> Oder stehen Schatten auf, dich zu preisen?
> Erzählt man im Grabe deine Gnade,
> Deine Treue in der Unterwelt?
> Wird kund in der Finsterniss deine Wundermacht
> Und deine Gerechtigkeit im Vergessenslande?

besonders aber auf Koh. 9, 4 s.: „ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe, denn die Lebendigen wissen wenigstens, dass sie sterben werden, die Todten aber wissen nichts und haben keines Lohns zu gewarten, denn vergessen ist das Andenken an sie“ und 9, 10: „alles was deine Hand vermag zu thun, das thue mit ganzer Kraft, denn es ist aus mit Thun und Denken und Wissen und Weisheit im Scheôl, wohin du zu gehn begriffen,“ womit Joh. 9, 4: „es kommt eine Nacht, wo Niemand wirken kann“ übereinzustimmen scheint. Man wies endlich auch auf die wunderbar aus dem Tode in das diesseitige Leben Zurückgerufenen hin, auf Lazarus, Jairi Tochter, den Jüngling von Nain und Tabitha. Keiner dieser Wiedererweckten hat über den jenseitigen Zustand Auskunft gegeben. Weshalb anders als weil nicht blos ihre Leiber, sondern auch ihre Seelen bewusstlos geschlafen hatten? Die Folie dieser Beweisführung lieferten solche Schriftaussagen, welche den Zustand der Abgeschiedenen vor der Auferstehung allerdings als einen der schliesslichen Vollendung noch gewärtigen bezeichnen. An die Spitze dieser Schriftaussagen stellte man Hebr. 11, 39 s. Der letzte Grund der Annahme, dass die leiblosen Seelen schlafen, war aber wohl immer die Voraussetzung, dass die Seele ohne Leib nicht activ sein könne, weil, wie der Verf. der *Quaestiones ad Antiochum* es ausdrückt, Seele und Leib sich wie Spielmann und Leier verhalten oder weil, wie es bei Lactanz formulirt ist, der von ihrem Leibe geschiedenen Seele nicht minder das Empfindungsvermögen mangele, als einem aus dem Leibe gerissenen Auge die Sehkraft.[1]

Es lässt sich leicht zeigen, wie nichtig diese ganze Beweisführung ist. Die Schrift nennt den Tod einen Schlaf, inwiefern sich das Entweichen der Seele eines Sterbenden aus dem Leibe dem Zurückweichen der Seele eines Einschlafenden aus dem leiblich vermittelten Aussenleben vergleicht;

1) s. bei Hubert Beckers a. a. O. 2, 65. 1, 149.

sie sagt aber nirgends dass die aus ihren Leibern entwichenen Seelen schlafen, und obschon sie den Gesammtzustand des Verstorbenen dem Schlafe vergleicht, so ist aus diesem Vergleiche doch nicht ein bewusst- und empfindugnsloser Fortbestand der Seele zu folgern, da die Seele des Schlafenden zwar aus der leiblich vermittelten vollen Aktivität des Wachlebens zurückgewichen, aber doch ganz und gar nicht in bewusst- und empfindungslose Passivität entsunken ist. Nun scheint allerdings in Stellen wie Koh. 9, 10. den Abgeschiedenen im Scheôl eine solche starre, dumpfe, in sich gekehrte Passivität zugeschrieben zu werden, aber neben solchen Stellen finden sich andere, welche zeigen, dass die Abgeschiedenen weder ohne Bewusstsein noch ohne Erinnerung an das Diesseits noch ohne Gemeinschaft unter einander sind, obschon wegen ihrer Leiblosigkeit und ihres Todeszustandes in schattenhafter Weise. Man lese die von Jesaia 14, 9 s. dargestellte Scene im Scheôl beim Eintritt des Königs Babels: „das Todtenreich drunten geräth ob dir in Aufruhr deiner Ankunft entgegen; aufstörts ob dir die Schatten, alle Böcke der Erde; aufrichtets von ihren Thronsesseln alle Könige der Nationen. Alle heben an und sagen: Auch du bist entkräftet worden gleich als wir und bist uns gleich geworden!?“ Bei Ezechiel 31, 16 trösten sich alle Eden- und Libanonbäume (Fürsten) in der Unterwelt des gleichen Geschickes der Ceder (Pharao's). Und in der Schilderung Ez. 32, 17 ss. wird Pharao, indem er im Scheôl eintritt, von den Mächtigen der Völker angeredet, wie bei Jesaia der König Babels. Der Einwand, dass das poëtische Fictionen seien, beseitigt ihre Beweiskraft nicht. Denn die Geschichte von der Citation des Geistes Samuels 1 S. c. 28 [1] beweist desgleichen, dass man sich die Abgeschiedenen im Scheôl nicht bewusst- und empfindungslos dachte; jene prophetischen Gemälde gehen also von herrschenden Vorstellungen aus, wie auch die Hades-Lehre anderer Völker, voran der Aegypter, bestätigt, wonach die Abgeschiedenen im Amentes nicht schlafen, sondern sich je nach ihrem diesseitigen Verhalten unglücklich oder glücklich befinden. Dass wir im A. T. nichts von der ägyptischen Scheidung der Unterwelt in Hölle und Paradies [2] und dagegen so schlechthin nächtliche Klagen wie Ps. 88, 11—13 lesen, kommt daher, dass das Gefühl des Todes als Zorngeschicks in Israel tiefer war als anderwärts und dass man in Ermangelung eines Offenbarungsworts sich erträglichere Vorstellungen vom Scheôl zu machen nicht getraute.

Dass die abgeschiedenen Seelen, weil leiblos, unfähig seien, Aeusse-

1) Die Ausflucht, es sei ein taschenspielerischer (z. B. Turretin) oder teuflischer (z. B. Tertull., Hier.) Trug gewesen, ist Selbstbetrug, s. dagegen 1 Chr. 10, 13 LXX und Sir. 46, 20.

2) s. Duncker, Geschichte des Alterthums 1, 70—76 (Ausg. 2).

res wahrzunehmen und nach aussen sich kundzugeben, ist, wie die angeführten Darstellungen unterweltlicher Vorgänge zeigen, eine der h. Schrift fremde Voraussetzung.[1] Allerdings durchschneidet die Ablegung des Leibes den leiblich und insbesondere sinnlich vermittelten Wechselverkehr des Menschen mit der diesseitigen Welt, aber statt der diesseitigen Welt umgibt ihn eine andere, und sein Leben, weit entfernt, ein bewusstloses und schlechthin unthätiges zu sein, ist, wenn auch vorherrschend nach innen gerichtet, doch auch ein mannigfach auf diese jenseitige Welt nach aussen bezogenes. Schon das A. T. zeigt uns die Hadesbewohner in Verkehr mit einander, die Parabel vom reichen Mann gibt uns dieselbe Vorstellung, und die jenseitigen Visionen in der Apokalypse stellen uns nichts weniger als quietistische Versammlungen oder gar stille Schlafgemächer vor Augen.[2] Freilich dass die mit dem Leibe zu einheitlichem Leben zusammengegebene Seele auch ohne den Leib ein selbstbewusstes thätiges Leben fortführen könne, lässt sich physiologisch gar nicht und auch psychologisch aus dem Doppelleben, welches die Geistseele schon diesseits führt, nur annähernd beweisen. Die biblische Psychologie aber kann sich der Seelenschlafslehre gegenüber daran genügen lassen, dass die h. Schrift das mit natürlichen Mitteln nicht Beweisbare als faktisch voraussetzt.

Dass Auferweckte, wie Lazarus, nichts vom Jenseits zu berichten wussten (wie man daraus, dass die Schrift davon schweigt, schliessen zu dürfen meint), ist vollends kein Beweis für den Seelenschlaf, sowenig als, wie wir S. 36 gezeigt haben, unser Nichtwissen von einem unserem gegenwärtigen Leben vorausgegangenen ein Beweis gegen den Präexistentianismus ist. Der Geist Samuels 1 S. c. 28 weiss von dem Jenseits und redet aus ihm heraus, denn er bleibt in seiner Sphäre. Wo aber eine Lebenssphäre mit einer gänzlich verschiedenen vertauscht wird, wie z. B. auch bei dem magnetischen Schlafe, da geht das Bewusstsein der einen in dem der andern unter und kehrt erst bei der Rückkehr in den verlassenen Zustand wieder.

Der Hauptfehler aber jener vergeblichen Anstrengungen der Psychopannychie, sich zu begründen, liegt in der Verkennung des heilsgeschichtlichen Unterschieds beider Testamente.[3] Es ist ein grosser Unterschied

1) So urtheilt auch v. Hofmann 2, 2, 482., wo die Meinung verworfen wird, die Leiblosigkeit der Seele bringe mit sich, dass sie nur in sich gekehrt sei und der Aeusserung ihres Lebens entbehre.

2) Auch nicht „eine — menschlich zu reden — klösterliche Welt,“ wie Martensen (Dogm. §. 276) meint.

3) An diesem Mangel leidet auch die gegen den Seelenschlaf gerichtete Schrift des trefflichen Capadose: „Gedanken über den Zustand der Seelen in der Abgeschiedenheit zwischen Tod und Auferstehung“ (holländisch 1845, deutsch von Dammann,

zwischen dem Zustande der Seelen der Abgeschiedenen vor und nach der Erscheinung Jesu Christi. Wenn wer an Christum glaubt leben wird, ob er gleich stürbe; wenn er den Tod nicht sehen wird ewiglich; wenn er gegenwärtig schon ewiges Leben hat und vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist: so ist es im Lichte dieser Aussagen des Herrn durchaus verwerflich, das jenseitige Dasein derjenigen, deren Geist hienieden schon Leben war (ζωὴ διὰ δικαιοσύνην Röm. 8, 10), als ein noch der Obmacht des Todes unterworfenes zu denken, sei es dass diese Obmacht sich an ihnen als Schmerz oder auch nur als Gebundenheit äussere. Die Seelen der Gerechten warten nur noch der Ueberwindung des Todes an ihren Leibern (Röm. 8, 11) und der Ueberwindung des Todes überhaupt: sie sind νεκροί, insofern die Totalität ihres Wesensbestandes noch nicht wieder hergestellt ist, aber den Seelen nach sind sie Lebendige im Lande der Lebendigen; sie sind daheim bei dem Herrn, wonach sie sich sehnten; sie sind in dem Paradiese, wo Paulus unaussprechliche Worte hörte; sie sind vor Gottes Thron und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel, wie Johannes Apok. 7, 15 vernimmt, indem ihm was diesseit des Weltgerichts und der Weltverklärung geschehen soll offenbart wird, denn dass diese apokalyptischen Gesichte Anticipationen dessen seien was der Seligen erst

Düsselthal 1846). Wie Capadose die alttest. Aussprüche vom Jenseits neutestamentlich umdeutet, so verpflanzt Maywahlen in seinem Buche „Der Tod, das Todtenreich und der Zustand der von hier abgeschiedenen Seelen“ (1854) das alttest. Todtenreich als solches in die neutest. Zeit, indem er meint dass erst bei der Parusie Christi die an ihn Gläubigen die Bande des Hades durchbrechen und als Auferstandene in den Himmel aufgenommen werden. Wir führen diese beiden Schriften nur beispielweise an. Beide Verfehlungen gegen die Wahrheit sind alt und weitverbreitet. Selbst König und Güder, obwohl dem Hades eine Geschichte zuerkennend, lehren, dass auch die Seelen der Gläubigen in den Hades kommen, und Letzterer bezieht auf diesen sogar das Wort des Herrn: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen, erklärt jedoch in dem Art. Hades in Herzogs RA es nur für wahrscheinlich, dass der Hades der Mittelort für die Gesammtheit der Gestorbenen sei, bes. auf Apok. 20, 13 als anscheinendes Gegenzeugniss verweisend. Aber diese Stelle würde (wenn nicht andere wichtige Gegengründe vorhanden wären) nichts dagegen beweisen, da mit θάλασσα einerseits, θάνατος und ᾅδης andererseits nur *per merismum* sämmtliche Räume, welche Todte bergen (s. v. Hofmann, Schriftb. 3, 725), bezeichnet werden — ein Erdinneres, welches Todte birgt, wird es von da an nicht mehr geben. Umgekehrt spricht H. W. Rinck in seinem Werke vom Zustande nach dem Tode der im A. T. laut werdenden Ansicht vom Scheol als Sammelort aller Todten, auch der Gläubigen, die objektive Thatsächlichkeit ab und behauptet, die Annahme, dass die Frommen des A. B. sich im Hades befanden, sei ohne allen Schriftgrund. Und doch ist nichts gewisser, als dass das A. T. noch keine im Himmel befindliche selige Menschen kennt. Erst durch die Himmelfahrt Christi ist der Himmel für Menschen offen und zur Sammelstätte einer menschlichen *ecclesia triumphans* geworden.

jenseit der Auferstehung wartet, oder gar dass jene Seligen, indem man die erste Auferstehung als durch die ganze diesseitige Geschichte hindurch sich erstreckende anzusehen habe, bereits Auferstandene seien[1] — das sind eitel willkürliche Ausflüchte. Nein, sie schauen jetzt schon als selige Geister den Gott, welcher Geist ist, und den Gottmenschen, welcher der Herr des Geistes ist, durch den er sie schon diesseits stufenweise in sein Bild verwandelt hat (2 Cor. 3, 18) — wenigstens ist diese Seligkeitsstufe des Anschauens (*visio beatifica*) schon jetzt eine offne und Viele sind ihrer theilhaftig, obwohl allerdings jenseit jener Schlussacte der Weltgeschichte die Seligkeit auch der Begnadigtsten eine mannigfache Steigerung erfahren wird.

In Betreff der in Christo Verstorbenen hätte also der Gedanke eines Seelenschlafes nie aufkommen sollen. Der Tod derer die in dem Herrn sterben hat nur noch die Larve, aber nicht das Wesen des Todes.[2] Er ist, an sich betrachtet, göttliche Zornwirkung, aber diese Zornwirkung ist, auf sie, die Sterbenden, gesehen, ganz und gar durchwirkt von der göttlichen Liebe. In der Macht dieser brechen sie hindurch und befinden sich da wo sie schon diesseits ihrem wahren Wesen nach waren — im Principe der Liebe, des Lichts, des Lebens, der Freiheit.[3] Sie sind nur κατὰ σάρκα

1) So v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen S. 395 s.; richtig dagegen Karsten, Die letzten Dinge (Aufl. 3. 1861) S. 93: Johannes sieht vorzugsweise zu fünf verschiedenen Zeiten der Endgeschichte die Seelen der Gläubigen vor Gott stehen, und wir können aus diesem fünffachen Bilde nicht nur sehen, was es mit dem Zwischenzustande im Allgem. für eine Bewandtniss habe, sondern auch inwiefern und nach welcher Seite hin in demselben von einem Entwickelungsprocesse die Rede sein kann.“

2) So muss es sein, und doch wäre es nicht so, wenn, wie Ströbel meint, auch die Seele des gläubigen Christen dem Hades anheimfiele und sich dort zwar nicht in schlafender, wohl aber wacher Todesruhe mit mehr oder weniger zurücktretendem dumpfen Schmerze und Sehnen befände. Eine solche Vorstellung weist selbst Schleiermacher zurück, indem er hingegen von der Vorstellung eines Seelenschlafes sagt, dass „unser christliches Selbstbewusstsein keinen bestimmten Einspruch dagegen einlegen könne“ (Dogm. §. 161, 2). Aber dem in Gottes Worte ruhenden, von ihm erfüllten christlichen Selbstbewusstsein sind beide Vorstellungen gleich sehr entgegen. Zwar replicirt Ströbel (Luth. Zeitschr. 1857 S. 772): „Das ist Rhetorik — nichts weiter, leidige philosophirende Rhetorik, vor dem göttlichen Worte der h. Schrift zerschmelzend wie Butter an der Sonne“ — wir verweisen aber nach wie vor auf den Hebräerbrief und die Apokalypse, welche uns den tiefsten Blick in die jenseitige urbildliche Welt und den Zustand der im Glauben Dahingeschiedenen gewähren, und wollen uns lebend und sterbend freuen, dass vor dem von dort uns entgegenstrahlenden Lichte jene Hadesgedanken vom Mittelzustande wie Eis zerschmelzen müssen.

3) Das Reich Gottes ist in uns — sagt Ph. Nicolai bei Rocholl, Luth. Zeitschr. 1860 S. 216 —; das junge Kindlein kommt aus seiner Mutter Leib in die Welt *tanquam ab intra ad extra*, aber die wiedergeborene Seele eines sterbenden Christen fähret aus der Welt in das Reich der Herrlichkeit Gottes *velut ab extra in intra*.

todt, κατὰ πνεῦμα aber lebendig; sie schlafen nicht, sondern sie ruhen sabbathlich aus von ihrer diesseitigen Mühsal (Apok. 14, 13); sie harren als schon Vollendete in Frieden der schliesslichen Vollendung durch Wiederbelebung und Verklärung auch ihrer Leiber. Aber diesen himmlischen Ausgang hat das Geschick der Frommen erst seit das Erlösungswerk vollzogen ist. Die Seelen der alttest. Todten, und zwar der im Glauben an Gott den Erlöser Verstorbenen nicht minder als der Gottlosen, kamen in den Hades. Die Seelen jener waren zwar mitten im Hades in Gottes Hand, aber doch in einem Zustande der Zornhaft und der Erlösungsbedürftigkeit. Vielleicht darf man die Parabel von Lazarus und dem Reichen Lc. 16, 19 ss. und das Wort des Herrn Lc. 23, 43: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein" als Bestätigung des damals im jüdischen Volke verbreiteten Glaubens ansehen, dass der Hades in einen Ort für die Frommen und einen Ort für die Gottlosen geschieden sei, in Geenna (*Gehinnom*) und Paradies (*Gan Eden*), welches auch Schooss Abrahams (חיקו של אברהם) genannt ward[1] und dort in der Parabel als für das Mühsal des Diesseits entschädigende Tröstung (Lc. 16, 25) bezeichnet wird. Die Aussagen der alttest. Schrift selbst geben uns kein deutliches Bild, weil sie meist subjektiv und fast möchten wir sagen: mythologisch gefärbt sind. Jedoch stimmen sie alle darin überein, dass der Hadeszustand ein noch unaufgehobener Todeszustand ist, ein nicht bewusst- und empfindungsloses, aber allerdings traumähnliches, nur nachtbewusstseinsartiges Leben in den Schemen der früheren Leiber, und dass das eigentlich Grauenvolle des Hadesgeschicks in dem Abgeschiedensein von der Liebesoffenbarung Gottes im Lande der Lebendigen besteht.

Die phänomenelle Leiblichkeit und Bekleidung.

§. 5.

Als nach Gottes Zulassung Samuel dem Könige Saul erschien, fragte dieser die Zauberin: Was siehest du? Elohim (ein hehres Wesen), sagte sie, sehe ich aufsteigend aus der Erde. Wie ists gestaltet? fragte er weiter. Sie antwortete: Ein greiser Mann steigt herauf und er ist gehüllt in einen Talar 1 S. 28, 13 s. Samuel, der aus dem Hades emporkommende, hatte also Gestalt und Kleidung wie diesseits. Und als auf dem Berge zu Jesu dem Verklärten zwei Männer, gleichfalls ἐν δόξῃ erscheinend, herzutraten und mit ihm redeten, erkannten die Jünger in ihnen sofort Moses und Elias Mt. 17, 3. Lc. 9, 30 s. Auch diese erscheinen also in einer ihrer diesseitigen Geschichte entsprechenden Aeusserlichkeit und sind deshalb

1) s. darüber v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen S. 310 ss.

unverkennbar. Diese Aeusserlichkeit ist aber eine geisterhafte. Denn Samuel ist für Saul unsichtbar und nur für die Zauberin sichtbar. Moses und Elias sind den drei Jüngern sichtbar, aber diese befinden sich im Zustande der Ekstase.

Es sind, abgesehen von Elia, nicht ihre materiellen Leiber, in denen Samuel und Mose erscheinen; denn beide sind nach ihrem Tode zur Erde bestattet worden. Dass es aber angenommene materielle Leiber gewesen seien, ist wider alle Analogie; denn der Theophanien zu geschweigen, nehmen auch die Engel, wenn sie menschlich erscheinen, keine materiellen Leiber an, sondern sie geben sich vermöge innerer Macht menschliche Gestalt, indem sie sich versichtbaren wem sie wollen und wem der innere Sinn erschlossen ist sie zu sehen. Wir schliessen daraus, dass auch die ihrer vormaligen diesseitigen Gestalt conforme Aeusserlichkeit, in welcher Samuel und Mose erscheinen, das immaterielle Product ihres geistig-seelischen Wesens war, und dieser Schluss wird dadurch besiegelt, dass die Schrift sowohl in ihren Gemälden des Hades als in ihren Gemälden des Himmels uns die dorthin versetzten Geister oder Seelen, obwohl sie leiblos sind, doch leiblich gestaltet zeigt.[1] Vergleicht man aber Jes. c. 14. Ez. 31 mit Apok. c. 7 u. a. St., so ist die leibliche Gestalt der im Hades befindlichen Geister das Abbild ihrer diesseitigen[2] und die leibliche Gestalt der im Himmel befindlichen das Vorbild ihrer künftigen verklärten, was durch die Aussagen aller derer bestätigt wird, denen seit der apostolischen Zeit ein Blick in das Geisterreich vergönnt war.

Wir sind weit entfernt, in Abrede stellen zu wollen was die Schmalkaldischen Artikel (II, 2) unseres kirchlichen Bekenntnisses sagen, „dass die bösen Geister haben viel Büberei angerichtet, indem sie als Menschen-Seelen erschienen sind, mit unsäglichen Lügen und Schalkheiten.“ Aber alle Todten-Erscheinungen für ein Possenspiel lügenhafter Dämonen zu halten können wir uns deshalb doch nicht entschliessen. Denn die Gründe, welche uns Ströbel[3] entgegenhält, sind nicht stichhaltig. Er behauptet 1) dass ein Wiedererscheinen Abgeschiedener nicht ohne Auferstehung möglich sei; keine Seele könne aus dem Hades heraus, ohne zugleich die Rie-

1) Es bleibt an den Seelen — sagt Umbreit in seiner Schrift über die Sünde 1853 S. 128 — nach dem Verlassen des Fleisches eine gewisse, weiter nicht beschriebene Leiblichkeit. Ebenso Heyder a. a. O. S. 48: *Animae in Hade versanti umbra corporis vindicatur.*

2) In Ps. 49, 15 heisst diese der diesseitigen entsprechende Gestalt, in der sich die Gottlosen darstellen, צוּר = צוּרָה Gebilde, Form, Schema: „ihr Gebilde ist der Hölle zum Verzehren preisgegeben, ohne dass ihm (auf der Oberwelt) eine Stätte bleibt.“

3) In seiner Anzeige dieses unseres Buches, Luth. Zeitschr. 1857 S. 777—783.

gel des Todes zu brechen, die Schrift aber kenne nur Einen Schlüssel zum Hades; den Schlüssel des Todes in den Händen des Auferstandenen 1,18. Wir bekennen nicht minder entschieden, dass keine Seele aus des Hades und Todes Banden frei werden könne, ohne dass dieser Schlüssel ihr aufthut; wir verwerfen aber die Folgerung, dass alle Todtenerscheinungen deshalb Erscheinungen Auferstandener sein müssen. Die Heiligen, welche laut Matth. 27,52 s. nach Jesu Auferweckung in Jerusalem erschienen, waren Auferstandene, aber Samuel, der dem Könige Saul erschien, war kein Auferstandener, und Mose, der auf dem Verklärungsberge mit Jesu sprach, war kein Auferstandener. Zwar verweist Ströbel beide Erscheinungen in das Capitel *de bis mortuis,* aber dass Samuel und Mose zum Zwecke vorübergehender Erscheinung von den Todten auferweckt worden seien, um dann wieder zu sterben, ist eine abenteuerliche Erdichtung. Beide erschienen nicht als entweder auf immer oder auf eine Zeit lang aus dem Hades Erlöste, sie erschienen innerhalb der unaufgehobenen Schranken ihres jenseitigen Zustandes als leiblose und doch in Gemässheit ihrer früheren Leiblichkeit sichtbare Geister. Aber 2) wie soll denn eine Seele — fragt Ströbel — sich den Erdbewohnern wahrnehmbar machen, wenn sie keinen Leib hat? Mit demselben Rechte liesse sich fragen: wie können denn Engel sich wahrnehmbar machen, wenn sie keinen Leib haben? Sie erscheinen nicht in angenommenen Menschenleibern, die sie dann wie eine Maske wieder ablegen, und doch erscheinen sie in Menschengestalt, die sie sich von innen heraus geben und in der sie auf Materielles wirken. Was aber die Seelen (ψυχαί Apok. 6,9) oder, wie die Schrift (ohne wie Ströbel Seele und Geist auseinanderzureissen) sich auch ausdrückt, die Geister (πνεύματα 1 P. 3,19. Hebr. 12,23) der abgeschiedenen Menschen betrifft, so sind sie, die schöpfungsgemäss zu leiblicher Erscheinung bestimmten, an sich schon nach biblischer Anschauung nicht gestaltlos; warum sollten sie sich nicht wahrnehmbar machen können, vorausgesetzt dass Gott will und dem Menschen hiefür die Augen öffnet. Aber 3) Gott will eben nicht, sagt Ströbel, indem er auf die Parabel vom reichen Mann und Lazarus verweist. Aus dieser Parabel ersehen wir, dass die Belehrung über Gottes Willen, die wir an Gottes Wort haben, keiner Ergänzung durch die Predigt solcher bedarf, die zu diesem Zwecke von den Todten erweckt und den Lebenden zugesandt werden. Aber dürfen wir daraus schliessen, dass überhaupt Verstorbene nicht ins Leben zurückkehren, um noch eine Zeit lang als Zeugen göttlicher Wundermacht und also der Wahrheit göttlicher Offenbarung unter den Lebenden zu verweilen? Die von dem Herrn Jesu erweckten Todten beweisen ja das Gegentheil. Und sollen wir gar daraus schliessen, dass Todte nicht auch vor ihrer Auferstehung

und ohne Auferweckung ihrer Leiber wiedererscheinen können? Die Erscheinungen Samuels und Mose's beweisen das Gegentheil. Wir bestehen auf den Zeugnissen der Schrift, ohne daran zu Gunsten dogmatischer Vorurtheile zu deuteln, und sprechen auch jetzt noch mit Erich Pontoppidan:[1] Was nach der h. Schrift für möglich erkannt wird, muss auch ausserhalb derselben möglich sein.

Schon die Alten wandten ein, der 1 S. c. 28 erscheinende Samuel könne nicht der wahre gewesen sein, weil nicht geschrieben stehe, dass er seinen Leib, ohne den er doch nicht hätte gesehen werden können, wieder angenommen habe. Einer unserer alten Theologen[2] antwortet darauf: *non opus fuit redassumptione corporis sui; spiritus Samuelis enim potuit vel alio quodam corpore aëreo, uti angeli, apparere in eoque figuram prioris humani corporis repraesentare, vel etiam sine illo cerni, facta solum elevatione sensus oculorum mulieris et Saulis ad lumen e spiritu prodiens recipiendum.* Wir glauben dagegen, dass die Geister der Abgeschiedenen schon an sich nicht ohne phänomenelle Leibesgestalt sind. Zwar lässt sich nicht annehmen, dass die vom Leibe scheidende Seele innerhalb ihres Nervengeistes als ihres immateriellen Leibes verbleibe,[3] denn dieser Nervengeist ist sehr precär und würde, wenn er das nicht wäre, in den Bereich von Kraft und Stoff gehören, ohne geistig-seelischen Wesens zu sein. Wir finden deshalb, dass die Seele dasjenige beibehalte, was wir in Abschn. IV §. 13 ihren Nervenleib nannten, oder vielmehr was von Andern ihr Nervengeistleib genannt wird[4], unannehmbar: es ist wider das Wesen des Todes, welcher in gänzlicher Scheidung der Seele vom Leibe seiner feinsten wie gröbsten Stofflichkeit nach besteht. Dennoch ist es wahr, was Tertullian und Irenäos mit Berufung auf die Parabel vom reichen Mann und Lazarus behaupten, dass die Seele im Jenseits *ejus corporis quod circumtulit effigiem* hat (*de anima c. IX*) oder *characterem corporis, in quo etiam adaptantur, eundem* bewahrt (*c. haer. II,* 34, 1). „Die Seele des Geistes — sagen wir mit Göschel[5] — ist nach der Trennung von ihrem Leibe nicht

1) In seiner Schrift- und vernunftgemässen Abhandlung über die Unsterblichkeit menschlicher Seelen etc., Ausg. 2. 1766.

2) Dachselt in seiner *Biblia Accentuata* (1729) p. 434.

3) v. Rudloff, Lehre vom Menschen S. 62 u. anderwärts.

4) Diese Ansicht ist weit verbreitet. „Vielleicht — sagt selbst Kästner in seinen Betrachtungen über den Einfluss der Naturlehre in die Metaphysik — ist ein gewisser Theil Materie unserer Seele beständig zugesellet, und das Uebrige nichts weiter, als was für den Leib, den wir unser nennen, die Kleider sind." Bestimmter lehrt v. Rudloff eine zwischenzuständliche immaterielle Leiblichkeit der Seele, die aus ihrer Nephesch d. i. (wie er dieses Wort versteht) dem Nervengeiste bestehe oder durch denselben gebildet sei.

5) Letzte Dinge S. 150.

ganz ohne Leib, der innere folgt ihr.“ Wir glauben uns davon folgende Begriffe machen zu müssen, in denen auch das Wahre an den verworrenen heidnischen Vorstellungen von der jenseitigen Schattenleiblichkeit[1] zu seinem Rechte kommt.

Da die Seele aus dem Geiste derivirtes Leibeslebensprincip ist, so ist es an sich schon wahrscheinlich, dass sie, obwohl immateriell, doch dem Organismus, den sie überall gegenwärtig belebt, gleichförmig gestaltete Erscheinung des Geistes sei. Diese Ansicht ist alt. Auf die Frage, ob es möglich sei die Seele zu sehen, antwortet Makarios (*Hom.* VII, 6 s.): „Gleichwie diese Augen die Sonne schauen, also schauen die Erleuchteten, aber nur wenige, das Bild ihrer Seelen“, und auf die Frage, ob die Seele irgendwie gestaltet sei: „Wie die Engel eine Form und Bildniss haben und wie der äussere Mensch eine bestimmte Aeusserlichkeit hat, also hat auch der innere Mensch eine engelartige und andererseits dem äussern Menschen ähnliche Gestalt.“ Und Tertullian erzählt in c. 9 seines Buchs *de anima* von einer ihm wohlbekannten öfter in Ekstase befindlichen Christin (ähnlich einer sogen. religiösen Somnambule, ungleich aber darin, dass sie sich nach der Ekstase des Geschauten noch zu erinnern vermochte), welche einmal aussagte: „Unter Anderem ist mir die Seele gezeigt worden leibhaftig, und ich sah sie als Geist, aber nicht leerer und lediger (schattenhafter und gespenstischer) Art, nein wie handgreiflich, zart und licht und ätherischer Farbe und in durchaus menschlicher Gestalt.“ Uebereinstimmig mit dieser Vision, die freilich dadurch als Vision verdächtig wird dass sie nur bestätigte was Tertullian selber lehrte, ist das was J. B. van Helmont in der Abh. über das Bild des Geistes (*imago mentis*) von sich selbst erzählt.[2] Dreiundzwanzig volle Jahre lang von grosser Sehnsucht nach Erkenntniss der Seele erfüllt, habe er endlich im J. 1633, als er bei äusserlich bedrängter Lage in sabbathlicher Stimmung war, in einem Gesicht seinen Geist in menschlicher Gestalt gesehen. „Er war ein Licht, ganz und gar eitel aktives Sehen, eine geistliche Substanz, krystallinisch, leuchtend in selbsteigenem Glanze, eingehüllt aber in einen

1) s. Nägelsbach, Homerische Theologie VII, 27 ss. (der Autenriethschen Ausg.) nebst den Erörterungen Cäsars über das Leben der Psychen als *εἴδωλα* der Lebenden nach homerischen Begriffen in der Zeitschr. für AW 1842 c. 991 ss., Thiersch's Pindar Th. 2 S. 233 zu den Worten *ζῶον δὲ λείπεται αἰῶνος εἴδωλον*, und Böttchers Ideen zur Kunst-Mythologie 2, 477.

2) *Opp. ed. Francofurt* I, 256 (ungenau mitgetheilt in Barth, Lebensmagnetismus S. 8). Der „nebelhafte Theil“ ist in Helmonts Sinne die von ihm für sterblich gehaltene *anima sensitiva,* welche *circa os stomachi* ihren Sitz habe und *per ministrum organum archei* den ganzen Körper durchwalte, dieser *archeus* ist nach unsern Begriffen die Nervenkraft, s. Spiess, J. B. v. Helmonts System der Medicin S. 46.

andern nebelhaften Theil wie in seine Hülse (*siliqua*), an der ich nicht unterscheiden konnte, ob sie einen Glanz aus sich habe, von wegen des überwiegenden Blitzens des darin enthaltenen krystallinischen Glanzes.“ Auch J. Böhme antwortet auf die Frage, wie die Seele eigentlich formiret und gestaltet sei: „Die Seele ist nach dem ganzen Leibe formiret mit allen Gliedern, der Geist theilet sie in den ganzen Leib, alle Glieder sind ihre Aeste, ihre ganze Gestalt siehet als ein Baum mit vielen Zweigen und Aesten.“ Wir überlassen es dem Leser, diese Zeugnisse der Alten mit unserer Anschauung von dem Wesen der Seele und ihrem Verhältniss zum Geiste zusammenzuhalten und begnügen uns mit dem Winke: sie ist des Geistes immaterielle, aber dem Leibe, den der Geist durch sie beseelt, ähnlich gestaltete Doxa; sie ist wie das Aeussere des Geistes so das Innerste des Leibes, welches ihn bei allem Wechsel seines materiellen Bestandes in Identität mit sich selbst erhält.

Nachdem nun die Seele mit einem so oder so gearteten Leibe verbunden gewesen ist, auf ihn gewirkt hat und seinen Einwirkungen unterstellt war, ist es ihr zur Naturnothwendigkeit geworden, sich conform der unter ihrer physischen und ethischen Mitwirkung ausgebildeten Beschaffenheit dieses Leibes und den damit zusammenhängenden diesseitigen Verhältnissen darzustellen. Sie verbleibt auch jenseits in der Gestalt, die sie als Leibeslebensprincip angenommen. Ihre Erscheinung bleibt eine leibliche, obwohl immaterielle. Wir dürfen uns so ausdrücken. Denn obwohl wir von einer immateriellen Leiblichkeit Gottes und der Engel zu reden anstehen, weil allerdings Materialität (wenn auch vergeistigte) ein wesentliches Merkmal der Leiblichkeit ist, so ist doch gerade hier der Begriff immaterieller Leiblichkeit kein Selbstwiderspruch, weil hier nur die Form der Leiblichkeit mit Hinwegdenkung ihres Stoffs gedacht sein will. Denn diese zwischenzuständliche Leiblichkeit ist, verglichen mit der materiellen, einerseits nur ein Schemen dieser, andererseits aber, so zu sagen, deren Essenz oder Extract, inwiefern sie ein weit unmittelbareres und durchsichtigeres Bild des wirklichen Wesens des Menschen ist, und zu dem verwesenden Leibe sich wie das Gussbild zu der zerschlagenen Form verhält.[1] Wie überhaupt was der Mensch und wie er diesseits gewesen jenseits nicht ausgelöscht, sondern wesentlich offenbar wird, so spiegelt sich in dieser immateriellen oder, wie wir um Missdeutung zu verhüten lieber sagen wollen, dieser phänomenellen Seelenleiblichkeit alles was der Mensch unter gottgegebenen Verhältnissen durch eigne Selbstbestimmung geworden. Diesseits hat die Seele über die Leiblichkeit nur eine beschränkte Macht.

1) Ganz ebenso Gregor von Nyssa, s. Möller a. a. O. p. 93: *forma quaedam* (εἶδος) *semper manens*.

In edlen Leibesformen wohnt oft eine hässliche, in hässlichen eine edle Seele. Jenseits ist das anders. Die phänomenelle Leiblichkeit wird mit Beseitigung des Inadäquaten das adäquate menschenförmig leibliche Abbild der ethischen Selbstgestaltung der Seele sein. Alles Gute und Gottgewirkte des Menschen und alles Böse, mit Ausnahme des im Blute Jesu Christi getilgten, kommt da zur Erscheinung, denn sowohl gute als böse Thaten lassen bleibende Spuren in der Seele zurück und geben ihr einen bleibenden Charakter.[1] Heil denn der Seele, welche, gereinigt durch Christi Wort, durch das Fegfeuer des Sterbens als ein Licht in dem Herrn hindurchdringt![2]

Ich kann mich nicht entbrechen, hier einige Aussagen der schon öfter erwähnten zwei Hellsehenden anzuführen, welche wegen ihrer lauteren Frömmigkeit und wegen sichtlicher Gnadenerweisungen, deren sie in ihrem Zustande gewürdigt wurden, besondere Beachtung verdienen. Kein Psycholog wird in Abrede stellen, dass was ich mittheile Tiefblicke in das Geheimniss des Seelenlebens seien, obwohl der Thatbestand des Geschauten sich ihnen nur in symbolischer Strahlenbrechung zu sehen gegeben hat. In jeder menschlichen Seele — sagte der Eine — bildet sich zunächst ein Baum des Lebens. Dieser hat seine Wurzeln im Herzen, seine verschiedenartigen Aeste verbreiten sich in der Brust und die zartesten Zweige im Gehirne. Die verschiedenartigsten Blüthen von ihm, wie Rosen, Lilien, Tulpen u. s. w., und seine ebenso verschiedenartigen Früchte prangen ausserhalb des Hauptes im Strahlenkranze der Gerechtigkeit. So wie durch den Baum des Lebens das Pflanzenreich in der Seele repräsentirt wird, so bilden sich in ihr auch durch starke Geistesthätigkeit leblose, stärker oder schwächer ausgeprägte thierische Gestalten aus, die sich um unser Herz lagern und sich hier sogar, obgleich sie kein eignes Leben haben, beim Aufwallen der Leidenschaften regen. Da erscheint die Schlange als Sinnbild der heimtückischen List, der Pfau als das des eitlen Stolzes, der Bock als das der Wollust, die Kröte als das des Geizes u. s. w. Und wo diese dunkeln Thiergestalten in starker Ausprägung lagern, da erleidet der Strom des Lebens, der vom Herzen zum Gehirne strömt und wieder zum Herzen zurückkehrt, da erleidet auch der Lebensbaum eine gänzliche Verdunkelung und Verwandlung. Auch die bösen Menschen — sagte die

1) Deshalb wird am Schlusse des *Σχολαστικός* von Zacharias (*ed. Boissonade* p. 151) gebetet: *τοὺς κακοὺς χαρακτῆρας καὶ τύπους τῆς ψυχῆς ἐξελάσαι, δεῖξαί τε τὴν εἰκόνα τὴν πρώτην ἀθόλωτον.* Gemeint sind *stigmata et vibices, quibus vitia animas maculant ac deformant, quaeque eis etiam a corporibus separatis insident.*

2) s. Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 71: „Das Sterben ist die letzte Fusswaschung zur Reinigung durch das Blut.“

andere Hellsehende, ein zehnjähriges Mädchen — haben Blumen um den Kopf, aber ich kann dir gar nicht sagen, wie erschreckend, wie ekelerregend die sind. So wie ihren ganzen Körper eine Dunkelheit umgibt, die mich erschreckt und mir Krämpfe verursacht, so sind auch ihre Blumen verdunkelt. Sie hängen alle welk und schwer herunter, manche sehen ganz dunkel, manche wie verschimmelt aus. Ach! keine verfaulte, verstockte irdische Rose sieht so eklig aus, wie die schwarze Rose am verdunkelten Haupte eines bösen Menschen; ihre Blätter sind wild zerzaust und zerrissen in mehrere welke Lappen und ihre Dunkelheit ist so erschrecklich, dass ich sie nicht ansehen kann.[1]

Mag man diese Bilder als visionäre oder poëtische ansehen, jedenfalls sind es Bilder von Thatsächlichem. „Des Seelengeistes Wille — so spricht J. Böhme[2] dieses Thatsächliche aus — ist ewig: was in des Seelengeistes Willen eingefasset wird, das nimmt die Seele mit, wenn sich Leib und Seele scheidet. Darum ist uns noth, dass wir nach etwas Gutem trachten, darinn die Seele könne ihr ewig Spiel verbringen und darinnen sie ihre Freude habe, denn unserer Seele Werke folgen uns nach, und der Hände und des äussern Geistes Werke bleiben in dieser Welt, denn die Seele ist in der Ewigkeit. Was sie ihr allhier machet und einbildet, das stehet immer vor ihr, es sei denn dass sie das wieder zerbreche: so ist es als ein zerbrochen Werk, daran sie kein Suchen mehr verbringet, denn sie ist davon ausgegangen. Denn das Ewige schnitzet ein ewig Modell, und das Zerbrechliche und Anfängliche schnitzet ein zerbrechlich Modell; denn es werden alle Dinge dieser Zeit ein jedes in seinem Modell stehen. Denn was der ewige Wille fasset, das krieget eine unzerbrechliche Gestalt, so er das nicht selber zerbricht."[3]

Es gibt eine geistige Gestalt der Seele, welche das Facit ihres diesseitigen ethischen Verhaltens ist.[4] Diese wird auch schon im jenseitigen

1) s. M. Beesel, Letzte Aussagen (1851) S. 47 s.

2) Vom dreifachen Leben des Menschen 12, 2 (Werke, hrsg. v. Schiebler 4, 183 s.).

3) Verschmäht man das Zeugniss des Theosophen, so höre man das eines neuern Philosophen. „Jede Individualität — sagt J. H. Fichte in seiner Schrift über die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer (Ausg. 2. S. 168) — nimmt in sich selbst ihr Gericht mit hinüber, zur Ruhe der Seligkeit oder zu immer unseliger zerreissendem Widerspruche. Die Summe ihrer innern und äussern Werke, welche sie sich eingelebt, ihre Leidenschaften und Strebungen, ihre Tüchtigkeiten wie Untugenden nimmt sie als geistig eingebildete Gewohnheit und Grundrichtung mit sich fort. Das Selbstgefühl dieser Lebenssumme begründet damit eben zugleich den Seelenzustand nach dem Tode. Es ist die Bedingung und die Basis der künftigen Leiblichkeit."

4) Diese hat Dante im Sinne, wenn er *Purg.* 10, 121—126 singt: „O stolze

Mittelzustande zur durchsichtigeren Erscheinung kommen, indem die Seele sich kraft des Geistes gemäss ihrer diesseitigen Leiblichkeit und ihrem diesseitigen Habitus, mit Abzug alles ihrer geistigen Gestalt Inadäquaten, versichtbart. Der Gottlose wird da seinen inneren Zustand nicht verbergen können und insofern γυμνὸς wandeln, so dass seine Schande zu Tage liegt Apok. 16, 15. Wer aber schon hienieden in Gott gelebt und im Glauben Christi Gerechtigkeit angezogen und von Christi Fleisch und Blut sich genährt hat, dessen Selbstdarstellung wird das ungetrübte Vorspiel der Vollendung, deren er in Frieden wartet, und es wird nichts von Sünde und mit der Sünde näher oder ferner in Zusammenhang Stehenden an ihm erscheinen, denn das ist alles von der rechtfertigenden Gnade verschlungen.

Der phänomenelle Leib, in dem ein solcher sich darstellt, ist wie die verkörperte selige Hoffnung seiner bevorstehenden Verklärung, und als Bürgschaft dieser empfängt er ein weisses Gewand, in welchem das Heilskleid, mit dem er schon hienieden innerlichst angethan war, sich versichtbart und die Treue, mit welcher er über der Reinheit seines Heilskleides wachte, ihre Belohnung findet.[1] Die Apokalypse gedenkt dieser ἱμάτια λευκὰ oder στολαὶ λευκαὶ so häufig und constant 3, 4. 5. 6, 11. 7, 9. 13. 19, 14 vgl. 3, 18. 4, 4., dass es exegetisch unmöglich ist, diese weisse Stola für ein bloses Redebild zu halten.[2] Auch wissen alle, welche jemals in das Jenseits zu blicken gewürdigt wurden, nicht genug dieses himmlische Weiss zu rühmen, in welches die Geister der in dem Herrn Gestorbenen gekleidet sind. Es ist das weisse Kleid, welches Dante so sinnvoll als das erste Kleid von dem zweiten Kleide, dem Auferstehungsleibe, unterscheidet.[3] Er irrt aber (wenn ich anders hier den Sinn der Schrift durchschaue)

Christen ihr, elende, matte, Die ihr an des Verstandes Augen krankend Vertrauen setzt in Schritte die zurückgehn! Nicht schauet ihr dass wir nichts sind als Würmer, Erzeugt den Engelschmetterling zu bilden (*Nati a formar l'angelica farfalla*), Der zur Gerechtigkeit fliegt ohne Hüllen". Wer einen andern Commentar zu diesen tiefsinnigen Dichterworten lesen will, als den oben von uns gegebenen, der lese was Schöberlein in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1861 S. 74 s. über die zwischenzuständliche Leiblichkeit sagt, unter Anderem: „Die Seele, die im Herrn geschieden, wird nach dem Tode von der inneren geistlichen Leiblichkeit getragen und umgeben sein, welche sie hienieden auf dem stillen, verborgenen Wege des Glaubens durch die Kraft des h. Geistes ausgewirkt hat."

1) Vgl. H. W. Rinck, Vom Zustand nach dem Tode S. 133, wogegen Woldemar Schmidt, *de statu animarum medio inter mortem et resurrectionem* p. 31 nur die eine Stelle 2 Cor. 5, 1—4 und nicht die στολαὶ λευκαί als Zeugniss für die Zwischenleiblichkeit gelten lassen will.

2) So v. Hofmann 2, 2, 483—486: Das lichtweisse Gewand ist die Herrlichkeit der Heiligen, die Palme der Schmuck ihrer Freude.

3) Diese Unterscheidung einer *stola prima* und *secunda* (*binae stolae*) ist alt; sie

darin, dass er dieses erste Kleid des Seelengeistes mit dem Selbstgebilde seines zwischenzuständlichen Leibes identificirt[1] und die Luft als Stoff dieses Selbstgebildes ansieht, indem er, übrigens auch hierin ein unvergleichlicher Theologe, von der ihr erstes Kleid wirkenden Seele singt (*Purgatorio* XXV, 88—108 nach Kopisch):

Sobald der Stätten eine sie umfähet,
 Erstrahlt die bildnerische Kraft nun ringshin,
 So und so weit, wie in lebendgen Gliedern.
Und wie die Luft, wenn sie des Regens voll ist,
 Vom fremden Strahl, den sie in sich abspiegelt,
 Geschmücket wird mit mannigfachen Farben:
So ordnet sich die nachbarliche Luft dort
 Zu der Gestalt, die ihr die Kraft der Seele
 Aufpräget an dem Orte, wo sie weilet.
Und dann vergleichbar einer Flamme, welche
 Dem Feuer immer folgt, wo man es hinträgt,
 Folgt nun dem Geiste seine neue Bildung.
Dorther empfähet er dann sein Erscheinen
 Und heisst ein Schatten, rüstet auch ein jedes
 Empfinden völlig aus,[2] bis dass es sichtbar.
Deswegen reden wir dahier und lächeln,
 Deswegen bilden Seufzer wir und Thränen,
 Die du am Berg kannst wahrgenommen haben.
Nachdem uns Neigungen und andre Triebe
 Festhalten, bildet sich der Schatten, siehe:
 Dies ist der Grund des Vorgangs, dem du staunest.

Absichtlich habe ich bei dieser Erörterung über das zwischenzuständliche Kleid der Seele die bis heute sehr verschieden ausgelegte Stelle 2 Cor. 5, 1 ss. beiseite liegen lassen. Die himmlische Behausung, welche der Apostel meint, ist hier keinesfalls der Zwischenleib, sondern der Auferstehungs- oder Verklärungsleib, den er wie 1 Cor. 15, 48 s. einen himmlischen nennt, weil er durch himmlische Machtwirkung entsteht, himmlischen Wesens ist und den Himmel zu seinem Aufenthalt hat. „Wir wissen — sagt er v. 1 — dass wir, wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen

findet sich schon bei Augustin (*Serm. IV in solennitate Sanctorum*), Gregor. d. Gr. (*Dialog. l. IV* c. 25), Beda, Haymo, Anselm, Bernhard u. A.

1) Göschel, Dante Alighieri's Osterfeier S. 73. 77. 98 s. vgl. Letzte Dinge S. 13; Althaus, Letzte Dinge (1858) S. 33; Hebart, Die zweite sichtbare Zukunft Christi S. 234, wo vorsichtig gesagt wird: „Die weissen Kleider deuten auf Leiblichkeit"; Osiander, Comm. zu den Korinthierbr. 2, 181: „Der Stand und die Bekleidung der Seelen zwischen Tod und Auferstehung ist als eine Vermittlung des neuen Lebens mit dem alten zu denken".

2) Im Urtext: *e quindi organa poi ciascun sentire.*

sein wird, einen Bau von Gott her haben, eine nicht mit Händen gemachte ewige Behausung in dem Himmel.“ Es gehört zu dem Inhalt des christlichen Glaubensbewusstseins, dass wir, wenn unsere irdische Pilgrimschaft zu Ende ist, einen Leib himmlischen Wesens und Aufenthalts zu eigen bekommen. Der Apostel versetzt sich, indem er ἔχομεν sagt, in die Zeit der Parusie, oder dieses ἔχομεν ist Ausdruck des nach erfolgtem Tode künftigen, aber unausbleiblichen und deshalb schon so gut wie gegenwärtigen Besitzes. Bei der den Apostel erfüllenden Erwartung der Parusie als einer nächstkünftigen kann es nicht befremden, dass der Mittelzustand von ihm übersprungen wird oder doch fast ganz für ihn verschwindet. In V. 2 wird jene unsere Gewissheit eines solchen nach dem Tode unser gewärtigen himmlischen Leibes daraus begründet oder dadurch erläutert, dass mit unserem gegenwärtigen Seufzen sich die Sehnsucht nach Ueberkleidung mit dem himmlischen d. i. nach sofortiger, nicht erst jenseit des Todes erfolgender Bekleidung mit demselben verbindet: „denn demgemäss[1] seufzen wir auch, unsere vom Himmel stammende Behausung (den unvergänglichen himmlischen Leib) überanzuziehen sehnsüchtig verlangend.“ Wir sehnen uns nach unmittelbarer Ueberkleidung, „ob zwar wir auch — fügt der Apostel V. 3 hinzu — im Fall der Bekleidung (und nicht Ueberkleidung) nicht nackt werden erfunden werden;“ denn auch die schon Entschlafenen werden ja bei der Parusie, angethan mit himmlischem Leibe, zugleich mit den Lebenden, welche damit überangethan werden, Christo entgegengerückt 1 Thess. 4, 15—17 vgl. 1 Cor. 15, 48 s. Das Fut. εὑρεθησόμεθα bezieht sich auf diese Begegnung Christi des Wiedergekommenen und der von ihm nun auch leiblich dem Tode entnommenen Seinen, und das Particip des Aorists ἐνδυσάμενοι besagt was da mit Letzteren geschehen sein wird: auch mittelst Bekleidung (nicht Ueberkleidung) den himmlischen Leib gewonnen habend, werden sie nicht nackt erfunden werden.[2] Dennoch sehnen wir uns nach Ueberkleidung; „denn — so begrün-

1) Ich beziehe ἐν τούτῳ nicht mehr auf τοῦ σκήνους v. 1., sondern fasse es in der Bed.: demgemäss (bei solchem Sachverhalt), wie Joh. 16, 30. Act. 24, 16., obwohl auch die Bed.: gegenwärtig, mittlerweile, dermalen passend ist. Beide Bedd. des ἐν τούτῳ (ἐν τούτοις) sind im klassischen Griechisch häufig, s. die neue Ausg. des Passow u. Οὗτος p. 599 b.

2) Dass εἰ καί auch im neutest. Sprachgebrauch „wenn auch = obwohl“ bedeutet und καί in dieser Verbindung ebensowohl zum Hauptverbum des hypothetischen Satzes als zu einem einzelnen Satzgliede gehören kann, bedarf keiner Belege. In der einzigen neutest. Stelle, wo εἴγε καί vorkommt, ist es anderen Sinnes. Der Apostel sagt Gal. 3, 4: eine so ungeheure Beeinträchtigung dessen was ihr empfangen hattet habt ihr euch gefallen lassen εἰκῇ umsonst, ins Gelag hinein, ohne etwas Reelles davon zu haben, und fügt hinzu: εἴγε καὶ εἰκῇ d. h. wenn zwar es auch so ist,

det oder erläutert V. 4 diese Thatsache der Sehnsucht — in dem Zelte (dem des Abbruchs durch den Tod gewärtigen Leibe) befindlich seufzen wir auch, uns gedrückt fühlend, darob dass (darum dass) wir nicht mögen ausziehen (um erst jenseit des Todes anzuziehen), sondern überanziehen (bei der Parusie ohne vorherigen Tod), damit verschlungen (sofort verwandelt) werde das Sterbliche von dem Leben." Der Christ fürchtet den Tod nicht, aber er seufzet nach Erlösung von diesem Todesleibe (Röm. 7,24), von dem er sich beschwert fühlt, und das Liebste, was ihm begegnen könnte und was er also auch ersehnt, ist sofortige Ueberkleidung mit dem Verklärungsleibe, welche den des Herrn Tag erlebenden Gläubigen bevorsteht — eine geistliche Stimmung, welche unserem jetzigen Erfahrungsleben fern liegt, weil der Tag des Herrn mehr oder weniger aus seiner rechten Stelle in unserem Glaubensbewusstsein verdrängt ist und also auch die Sehnsucht danach unsere Herzen nicht mehr so, wie die der ersten Christen, erfüllt.

Unsere Auslegung von V. 3 trifft im Wesentlichen mit der Reiche's zusammen.[1] Jedoch entscheidet sich dieser für die Lesart ἐκδυσάμενοι: „obzwar wir auch, durch den Tod unseres gegenwärtigen Leibes entkleidet, nicht werden nackt erfunden werden." Bei dieser Lesart liegt der Gedanke an eine Zwischenleiblichkeit verhältnissmässig näher, und danach ist die ganze Stelle neulich von Ernesti ausgelegt worden.[2] Aber wenn der Apostel das Sterben als ἐκδύσασθαι ansieht, die Verwandlung am Tage

dass ihr es umsonst erlitten habt und euch nicht vielmehr allerdings etwas daraus erwachsen ist, nämlich Verderben. Diesem Gebrauche des εἴγε καί gemäss wäre 2 Cor. 5, 3 zu erklären: wenn zwar wir auch, indem wir sie anziehen (die himmlische Behausung), nicht nackt werden erfunden werden d. h. sofern wir wenn der Herr kommt nicht schon unter den Entschlafenen sein werden. Aber diese Auffassung, an sich schon geschraubt und den straffen Zusammenhang zwischen V. 2 und 4 lockernd, scheitert an dem *prt. aor.* ἐνδυσάμενοι. Bengel u. A. erklären: *siquidem etiam indutos nos, non nudos (h. e. si vivos nos) inveniat dies novissimus*, aber das müsste (trotz J. Müllers Vertheidigung 2, 413 s.) ἐνδεδυμένοι heissen. De Wette und Meyer übersetzen εἴγε καί, übrigens verschieden erklärend: in der gewissen Voraussetzung nämlich (εἴγε), dass wirklich (καί) u. s. w. Aber diese Auffassung der Partikeln entspricht mehr der rationalen Theorie ihres Gebrauches, als diesem selbst. Eins von beiden: entweder ist der Satz mit εἴγε καί restrictiv (wenn zwar auch), oder er ist concessiv (ob zwar auch). Nur bei letzterer Fassung gewinnt man einen vollkommen befriedigenden Sinn.

1) s. dessen *Comm. crit.* 1, 353—365 und auch Kling, St. u. Kr. 1839, 511.

2) In dessen „Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit" S. 117—121. Von einer Zwischenleiblichkeit verstehen die Stelle auch Roos, Flatt, Schnekkenburger, Schott, Kern, J. P. Lange, Nitzsch, Martensen, Göschel, v. Rudloff und in neuester Zeit H. W. Rinck und Wold. Schmidt.

der Zukunft Christi als ἐπενδύσασθαι, so bleibt für ἐνδύσασθαι nur der durch 1 Thess. 4, 16 dargereichte Begriff übrig, und das um so mehr, als keinesfalls οἰκοδομή, οἰκία, οἰκητήριον V. 1 s. die Zwischenleiblichkeit bezeichnen können, die man in V. 3 angedeutet findet; eine Zwischenleiblichkeit, auf welche diese Bezeichnungen passten, kennt weder Paulus noch überhaupt die h. Schrift. Mit Recht verwirft Reiche diese Beziehung von V. 3 auf ein *mortui organum quasi provisorium*. Es gibt keine Zwischenleiblichkeit, welche sich eine Behausung nennen und von der sich ein ἐνδύσασθαι prädiciren liesse; jene von Dante und hie und da auch von Neueren[1] vorgestellte Selbstverleiblichung der Seele mittelst Anziehung irgend eines ihr äusserlichen, wenn auch noch so feinen materiellen Stoffes ist eine gänzlich haltlose Fantasie. Der Zwischenzustand ist wirklich, auf die Auferstehung und Verklärung gesehen, ein γυμνὸν εἶναι. Erst am Tage der Zukunft Christi wird der Wesensbestand des Menschen als Synthese der Seele mit einem Leibe wiederhergestellt. Die immaterielle Leiblichkeit, die wir auf Grund anderer Schriftzeugnisse als 2 Cor. 5, 1 ss. annehmen, ist nichts als die leibförmige Erscheinung der Seele selbst, nichts als das festgehaltene und dem wahren inneren Zustande der Seele gleichförmige Schemen der ausgezogenen. Sie steht mit der vom Apostel angenommenen Nacktheit d. i. Körperlosigkeit so wenig in Widerspruch, als die weisse Stola, mit welcher Gottes Gnade im Himmel die Geister bekleidet.

Das Verhältniss der Seelen der Gerechten zur Leiblichkeit Christi.

§. 6.

Die οἰκία ἀχειροποίητος — sagt v. Hofmann, in der Auslegung von 2 Cor. 5, 1 ss. einen anderen Weg einschlagend[2] — ist weder ein vorläufig den Verstorbenen zukommender, noch ihr eigner für immer herrlicher Leib; jenes gäbe eine abenteuerliche, der Schrift überall fremde Vorstellung [eine Behauptung von der unsere in §. 5 erörterte Vorstellung nicht getroffen wird], dieses widerspräche entweder der sonstigen Lehre des Apostels, wenn die Bekleidung mit diesem Leibe gleich nach dem Tode, oder vertrüge sich nicht mit dem Präsens ἔχομεν, wenn sie erst bei der Auferstehung der Gerechten geschehen sollte [aber ἔχομεν ist mit Versetzung in die Zeit des erfolgten Todes oder der Parusie gar nicht befremdender Ausdruck des danach oder dann Unausbleiblichen]. Von der ver-

1) s. Güder, Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten (1853) S. 336. 2) Weissagung und Erfüllung 2, 190 s.

klärten Leiblichkeit Christi kann es dagegen wohl heissen, dass wir an ihr eine *οἰκία αἰώνιος* schon jetzt haben für unsere Seelen, also auch wenn unsere *ἐπίγειος οἰκία* sich auflöst. Von ihr möchten wir in diesem unserem sterblichen Leibe lebend, ohne Tod, überkommen und dadurch zur Gemeinschaft ihrer Herrlichkeit umgewandelt werden: *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*, fügt Paulus mahnend hinzu, welche Worte, wie mir scheint, deshalb so vielfach und so übel missverstanden worden sind, weil man *οὐ γυμνοί* nicht als Apposition zu *ἐνδυσάμενοι*, und dieses nicht als Bezeichnung einer Handlung, und zwar einer solchen Handlung fasste, welche vor der Erscheinung Christi von uns geschehen sein muss, wenn uns diese zur Verherrlichung gereichen soll. Nur unter der Voraussetzung, dass wir mit Christo schon bekleidet, nicht nackt erfunden werden, haben wir zu erwarten, dass wir, so wir den Tag der Erscheinung Christi im Fleische erleben, auch unser *σῶμα τῆς σαρκὸς* mit dem *σῶμα τῆς δόξης* Christi überkleidet und also *τὸ θνητὸν* verschlungen sehen *ὑπὸ τῆς ζωῆς*.“ Anderwärts[1] recapitulirt Hofmann die Aussage des Apostels folgendermassen: „Der Christ, indem er sterbend seinen irdischen Leib ablegt, wird die irdische Wohnstatt, welche er an ihm besass, mit einer himmlischen vertauschen, er wird körperlos bei Christo dem verklärten oder, was dasselbe ist, in das himmlische Haus Gottes aufgenommen sein. Selbst körperlos, wird er in Christo beschlossen sein, an dessen verklärter Natur die ganze Fülle göttlichen Wesens ihre leibliche Wohnstatt hat.“

Wir gestehen gern zu, dass gegen diese Auffassung des V. 3[2] sprachlich nichts einzuwenden ist; die Lesart *εἴγε* fügt sich ihr so gut als *εἴπερ*, auch gibt sie dem *ἐνδυσάμενοι* einen Sinn, den es anderwärts (vgl. Gal. 3,

1) Schriftbeweis 2, 2, 477 s. Ich habe meine Auffassung von 1 Cor. 5, 1—4 an der Kritik, welcher sie dort S. 466—474 unterzogen wird, von neuem geprüft, finde mich aber nur in Einem unwesentlichen Punkte (die Beziehung des *ἐν τούτῳ* auf *τοῦ σκήνους* betr.) eines Anderen belehrt.

2) Sie hat Vorgänger an Hieronymus, Anselm, Luther, Calvin, Calixt, Calov, Balduin, Vitringa, Olshausen, Usteri; auch bei griechischen Vätern und andern Lehrern der Reformationszeit findet sie sich. Beachtenswerth ist namentlich Macarius (*Hom.* V, 6—8), welcher unter der himmlischen Behausung v. 1 das Haus des Geistes versteht, welches der darin heimischen Seele beim Abbruch des Leibes verbleibt und in der Auferstehungsleiblichkeit kraft des Geistes (Röm. 8, 11) seine schliessliche Ausgestaltung erhält. Dieses Haus des Geistes ist ihm die immaterielle Leiblichkeit des Zwischenzustandes, denn die Seele gilt ihm an sich als leibhaft (IV, 9. VII, 7) und Gott selbst hat sich, um gleichsam der Seele Seele werden zu können, verleiblicht (*ἐσωματοποίησεν ἑαυτόν* IV, 9). Lasset uns ringen, sagt er V, 8., durch den Glauben und gottseligen Wandel dieses Kleid zu erlangen, damit wir nicht, wenn wir den Leib ausziehen müssen, bloss erfunden werden und nichts haben, das unser Fleisch an jenem Tage herrlich mache.

27. Eph. 4, 24. Col. 3, 10) bei Paulus, obwol nie ohne entsprechende Objektbestimmung, wirklich hat. Aber nicht zu beseitigen ist das Bedenken, dass sie das ἐνδυσάμενοι (womit vielmehr 1 Cor. 15, 53 s. zu vergleichen ist) der eschatologischen Beziehung der Begriffsreihe ἐκδύσασθαι (Tod), ἐπενδύσασθαι (Verwandlung bei Leibesleben) und ἐνδύσασθαι (Auferstehung) entfremdet. Mag es sich aber mit dem Sinne von v. 3 verhalten wie es wolle, jedenfalls bestehen wir darauf, dass der Ap. unter der himmlischen Behausung den Auferstehungsleib versteht,[1] nicht eine Zwischenleiblichkeit und noch weniger die verklärte Leiblichkeit Christi, denn das ergibt eine weder durch einen Zusatz angedeutete noch sonst in dem Lehrtypus des Apostels nachweisbare Vorstellung. Der Apostel lehrt, dass Wort und Sacrament uns zu Gliedern der Gemeinde machen, welche Christi Leib ist. Er lehrt, dass unsere sterblichen Leiber dereinst, sei es durch Verwandlung oder Auferweckung, dem verklärten Leibe Christi gleichförmig werden sollen (s. 2 Cor. c. 4). Aber er lehrt nirgends, dass in dem Mittelzustande Christi verklärter Leib auf die Hoffnung der Auferstehung hin unsere Behausung und, so zu sagen, der die Seelen aller Gläubigen befassende Allleib sein wird.

Die Sache verhielte sich freilich etwas anders, wenn man in dem jedenfalls irgendwie paulinischen Hebräerbrief 8, 2. 9, 11 und anderwärts unter der himmlischen ur- und gegenbildlichen σκηνή, wie Hofmann auslegt, den verklärten Leib Christi zu verstehen hätte.[2] Diese auch von J. Gerhard, Eg. Hunnius, Bengel vertretene Ansicht liegt allerdings nahe, wenn man Joh. 2, 21 vergleicht, wo der Leib Christi ein Tempel heisst, und Eph. 2. 19—22., wonach Christus und die Gemeinde zusammen einen heiligen Tempel bilden; auch scheint der Hebräerbrief selbst durch 10, 20 diese Ansicht nahe zu legen, denn ist das Fleisch des Gekreuzigten der Vorhang, welcher zerreissen musste, so ist die Verklärung der Leiblichkeit Christi die Enthüllung des durch diesen Vorhang Verhüllten. Erwäge ich aber, dass in der entscheidenden Stelle Hebr. 9, 11, wo Hofmann ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς verbindet (Hoherpriester der zukünftigen Güter mittelst seiner verklärten

1) So auch die neuesten Ausleger der Corintherbriefe, Osiander und Burger, obwohl sie v. 3 (jener ἐκδυσάμενοι, dieser ἐνδυσάμενοι lesend) von der Nothwendigkeit vorausgegangener Bedeckung unserer Blösse mit der Gerechtigkeit Christi verstehen.

2) Hofmann, Weissagung und Erfüllung 2, 190. Schriftbeweis 2, 1, 411 s.: „Der Name σκηνή bez. das Haus des Wohnens Gottes bei der Menschheit als heilsgeschichtliches Gegenbild der von Mose hergestellten Wohnung Gottes: wodurch allein schon jede andere Deutung ausgeschlossen erscheint, als die mit Col. 2, 9 im Einklange stehende, dass an die Gottesgemeinschaft des verklärten Menschensohnes gedacht sein will, dessen leibliche Natur die Wohnstatt aller Fülle des göttlichen Wesens ist“.

menschlichen Natur als des Zeltes, da nun Gott bei der Menschheit wohnt), die Verbindung von *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς* mit *εἰςῆλθεν εἰς τὰ ἅγια* die nächstliegende ist;[1] dass nach 8, 3—6 das mosaische Stiftszelt die Copie eines himmlischen Originals und demgemäss Abbild und Abschattung himmlischer Urbilder (*τῶν ἐπουρανίων*) war[2]; dass es nach durchgängiger Bezeugung der alttest. Schrift einen himmlischen Tempelpalast gibt, wo Gott inmitten seliger Geister thront; dass auch das synagogale Glaubensbewusstsein ein dem irdischen Heiligthum gegenbildlich paralleles himmlisches kennt, welches weder die Schechina (d. i. die Erscheinung der bei den Menschen wohnenden Gottheit) noch die Gemeinde, sondern die ewige Anbetungsstätte dieser ist[3]; dass auch der Seher der Apokalypse diesen *ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου* 15, 5 zu schauen bekommt und durchweg in seinem Buche bis ins Einzelne beschreibt, ohne dass uns durch 21, 22 (wo das neue Jerusalem als das ganz und gar von Gottes und des Lammes Gegenwart erfüllte dem unteren, in welchem Stadt und Tempel verschieden sind, entgegengesetzt wird) eine Berechtigung zu spiritualistischer Umdeutung dieser mannigfaltigen und allerdings pneumatischen Realitäten gegeben würde: so vermag ich die Ansicht Hofmanns, dass der Verf. des Hebräerbriefs unter der *σκηνὴ ἀληθινὴ* die verklärte menschliche Natur Christi meine, mir nicht anzueignen. Aber wo wäre denn jene ur- und gegenbildliche Anbetungsstätte? Es wird Hebr. 9, 11 gesagt, dass „Christus, erschienen als Hohepriester der zukünftigen Güter, durch das grössere und vollkommnere Zelt, ein nicht mit Händen gemachtes, das ist, nicht dieser Schöpfung angehöriges, auch nicht durch Blut von Böcken und Kälbern, vielmehr durch sein eigen Blut eingegangen ist einmal für immer in das Allerheiligste, eine ewige Erlösung erwirkend.“ Es ist durch das Zelt — ein jenseitiges, der Welt der Verklärung angehöriges — in das Heilige d. i. wie überall, wo *ἡ σκηνή* und *τὰ ἅγια* unterschieden werden: das Allerheiligste eingegangen. Beide sind auch in der jenseitigen Welt unterschieden, obwohl durch keine Scheidewand geschieden. Allerheiligstes *τὰ ἅγια* heisst der über Raum und Zeit absolut erhabene Ort Gottes; dieser Ort Gottes ist nicht irgendwo im Bereiche des Geschaffenen, er ist jenseit aller Himmel Himmel, alleserfüllend, ohne von

1) Bengel meint zwar auch bei dieser nächstliegenden Verbindung *σκηνή* vom Leibe Christi verstehen zu dürfen: *Tabernaculo opponitur corpus, ut sanguis sanguini.* Aber da die *σκηνή* als der jenseitigen Welt angehörig bezeichnet wird, so ist das unmöglich. Christus kann durch seine *σάρξ* hindurchgegangen heissen, aber nicht durch sein *σῶμα τῆς δόξης*.

2) s. meinen Comm. zum Hebräerbrief S. 337 s.

3) s. Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae* p. 1212 ss.

irgendwas begrenzt zu werden, es ist der ungeschaffene Himmel Gottes, seine ewige Doxa. Gott aber der Ewige ist der Raumsetzende und Zeitsetzende. Er offenbart sich seinen Creaturen in räumlich und zeitlich wahrnehmbarer Weise. Er offenbart sich so auch denen, die in die Ruhe der Ewigkeit eingegangen sind. Ihr Leben wurzelt in der Ewigkeit, aber es lebt sich dar nicht ausserhalb jener von allem Geschöpflichen unlösbaren Formen. Demgemäss gibt es einen Himmel der Herrlichkeit, der nicht zu den ein für allemal geschaffenen Theilen des Weltsystems gehört und doch irgendwo ist, nämlich fortwährend hervorgebracht und getragen von Gottes Willen, da und überall da und nur da, wo Gott sich in seiner Liebesherrlichkeit Engeln und Menschen offenbaren will. Da ist auch jene *σκηνὴ* oder vielmehr: dieser Herrlichkeitshimmel ist jene *σκηνὴ*, durch welche hindurch Christus in die Doxa (Joh. 17, 5) oder das sich vor sich selber offenbare Wesen der Gottheit eingegangen ist. „Gegen diese Unterscheidung — bemerkt Hofmann[1] — scheint mir die Erinnerung zu genügen, dass damit beide Bezeichnungen um ihr Verhältniss zum alttest. Heiligthum kommen.“ Aber dieses Verhältniss kommt ja zu seinem vollen Rechte. Das Zelt ist, jesaianisch ausgedrückt, die Stätte des himmlischen Räucheraltars (Jes. 6, 6) und das Allerheiligste ist der Thronsitz des HErrn; diese beiden sind nicht geschieden, denn die Säume seines Gewandes füllen den Tempel, aber man muss durch die Stätte des Räucheraltars hindurch, um zu dem Throne zu gelangen, welcher ihr unendlicher Hintergrund ist. Auf diesen Thron ist Christus hingesessen zur Rechten der Majestät, indem er durch das Gezelt oder, wie es bei Jesaia heisst, den Hêchal hindurchschritt. Seitdem ist diese Stätte der Engel nun auch eine Stätte seliger Menschen. Und das *Sanctum Sanctorum*, wo nun der Gottmensch mit Gott thront, ist kraft der ein für allemal geleisteten Sühne Christi nicht, wie hienieden, verhüllt, verbaut und unnahbar, sondern den seligen Bewohnern der *σκηνὴ* offenbar und erschlossen kraft unseres dort thronenden und in der *σκηνὴ* waltenden Hohenpriesters.

Mehr über diese Dinge zu sagen hat die Psychologie keinen Beruf, aber der Frage, ob die in das Jenseits versetzten Seelen fortan ein ausserweltliches, ausserräumliches, ausserzeitliches Dasein haben — diese Frage darf sie wohl stellen, um sie auf Grund der Schrift zu verneinen. Was wir Ewigkeit im metaphysischen Sinne nennen, nennt die Schrift das absolute Leben Gottes.[2] Wer Gott durch Christum in sich wohnend hat, der hat Gottes absolutes Leben zu seinem eignen Lebensgrunde und wurzelt also

1) Schriftbeweis 2, 1, 412.

2) Ganz schriftgemäss definirt Boëthius *de consolatione philosophiae* V, 6: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, indem er erläuternd be-

in der Ewigkeit. So ist es schon hienieden und jenseits wird es offenbar. Was der Gottselige hienieden nur gewahr wird, wenn er sich auf den innersten Grund seines Geisteslebens zurückzieht, das wird jenseits auch in seinem Aussenleben offenbar. Wenn das in uns latente ewige Leben aus der Bedingtheit des zeiträumlichen, welche durch die Sünde zu leidvollem Hemmniss geworden ist, frei geworden sein wird, dann werden wir wie innerlichst, so auch nach aussen hin erhaben sein über Zeit und Raum. Gleichwie für Gott tausend Jahre sind wie Ein Tag Ps. 90,4 und Ein Tag wie tausend Jahre 2 P. 3, 8 d. h. wie tausend Jahre für ihn, den sie durchwirkenden, gleich einem verschwindenden Punkte sind und auch die winzigste Zeit nicht so winzig ist, dass er in ihr nicht das Grösste, das Werk eines Jahrtausends, vollführen könnte, so wird uns dann keine Zeit zu lang oder zu kurz, kein Raum zu weit oder zu eng erscheinen. Wir leben noch in Zeit und Raum, so aber dass mitten in dem Laufe der Aeonen und mitten in unserer Bewegung von einer Gotteswohnung zur andern dennoch unser Dasein in der schrankenlosen Freiheit der Ewigkeit webt und im stillen Sabbat der Ewigkeit gründet. Es ist das Princip der ewigen Liebe, welches im Himmel die Formen der Zeit und des Raums durchdringt und sie zu den fügbarsten Accidenzen der freien und seligen persönlichen Selbstmacht der dort wohnenden Creaturen macht, wogegen in dem Hades oder der Hölle das Princip des ewigen Zorns die Formen der Zeit und des Raums durchdringt und sie für diejenigen, welche diesseits ihr Dasein alles ewigen göttlichen Inhalts entleert haben, in unendlich drückende und peinigende Fesseln wandelt.

Da somit Ewigkeit und Unendlichkeit dergestalt der Zeit und dem Raume immanent sind, dass diese Existenzformen, unaufgehoben auch im Jenseits, für die Creatur fortbestehen, so befinden sich die seligen Seelen insofern im Bereiche der Ewigkeit und Unendlichkeit, als da einerseits ihr Lebensgrund ist, andererseits aber Zeit und Raum, worin sie sich darleben, ganz und gar von der Ewigkeit und Unendlichkeit durchdrungen und also keine ihre Seligkeit beeinträchtigende Schranke sind. Ihr Lebensgrund ist die Gottheit, in welche der Erlöser als Gottmensch zurückgegangen. Sie sind bei Christo Phil. 1, 23. Sie waren diesseits schon ihrem innersten Personleben nach in ihm, nun aber, ausgewandert aus dem Leibe der Sünde und des Todes, sind sie daheim bei ihm 2 Cor. 5, 6—8. Sie sind nackt 2 Cor. 5, 3., denn den sterblichen Leib haben sie ausgezogen und haben ihn noch nicht verklärt zurückempfangen. Indess sie sind auch nicht nackt, denn weil sie Christum hienieden angezogen und mit seinem

merkt: *quod interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perhibetur.*

Fleische und Blute sich genährt haben, kommt ihr nun des Leibes der Sünde und des Todes entbundenes wahres Wesen zu um so ungetrübterer Erscheinung, und schon diese Erscheinung ist ein Kleid ihrer Nacktheit. Nicht allein aber das: die Gnade Gottes in Christo, welche ihnen schon hienieden Kleider des Heils angezogen, schmückt sie auch jenseits mit Kleidern der Herrlichkeit; die von Christo den Ueberwindern verheissenen weissen Gewänder ersetzen ihnen einstweilen die Verklärung ihrer Leiber, und dass sie dieser sicher gewärtig sein können und was sie an ihr haben werden, das sagt ihnen und verbürgt ihnen das Anschaun ihres Heilands, des auferstandenen und verklärten, und der ungehinderte nahe Verkehr mit Ihm, der Maria Magdalena abwehrte indem er ihr zurief: „Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater." Nun ist er aufgefahren und nichts scheidet fürder Ihn und die ihm nachgefahrenen minnenden Seelen, die er hienieden schon mit seinem Leibe gespeist und mit seinem Blute getränkt hat.

Das Verhältniss der Seelen zu ihrer entseelten Leiblichkeit.

§. 7.

„Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual rühret sie an" (Weish. 3, 1). Diese Aussage eines apokryphischen Buches ist dem Sinne der kanonischen Schrift so gemäss als gewiss es ist, dass es eine rechtfertigende Gnade gibt, welche dem Zorne und seinen Wirkungen entnimmt. Wenn also Iob 14, 21 s. von dem Verstorbenen sagt:

> Mögen in Ehren sein seine Kinder — er weiss es nicht,
> Oder in Kummer — er gewahrt sie nicht.
> Nur sein eignes Fleisch leidet Wehe
> Und seine eigne Seele trauert —

so mag daraus mit Hinzunahme von Jes. 66, 24. Judith 16, 17 geschlossen werden, dass der Verwesungsprocess des Leibes seine schmerzlichen Reflexe in die abgeschiedenen Seelen der Gottlosen werfe — die Seelen der Gerechten aber sind in Frieden und warten, mit Mayfart[1] zu reden, der Auferstehung ihrer Leiber mit Verlangen, doch nicht mit Schmerzen, sondern mit Freuden.

Jedoch liegt jener von geistlicher Anfechtung getrübten Vorstellung Iobs eine Voraussetzung unter, welche uns überall in der h. Schrift begegnet — die Voraussetzung, dass die Verbindung der Seele und ihres Lei-

1) Himmlisches Jerusalem (1664) B. 2. Cap. 1.

bes durch den Tod zwar durchschnitten, aber nicht vernichtet wird. „Die Seele — sagt Göschel[1] — bewährt sich auch im Tode als das Mittelglied, sie versieht auch nach dem Tode die Function der Vermittelung zwischen Leib und Geist, sie erhält während der äusserlichen Trennung tiefinnerlich die Fäden des Zusammenhangs aller drei Momente. Das fortdauernde Leben des Geistes bewahrt den Zusammenhang mit dem verlassenen Leibe und Leibesleben in der Erinnerung, und es bleibt auch zwischen der Seele des Geistes und dem todten Leibe in der Zwischenzeit ein geheimes Verhältniss, näher ein Polaritätsverhältniss, ein gegenseitiger Zug, ein Rapport.“ Wie schriftgemäss dies ist, bedürfte nach dem §. 5 Gesagten keines weiteren Beweises. Es stehen uns aber auch noch andere Beweise zur Verfügung.

Als der Sohn der Sareptanerin gestorben ist, streckt sich Elia dreimal über die Leiche hin und ruft betend die Seele des Kindes zurück 1 K. 17, 21 s. Desgleichen legt sich Elisa unter Gebet zweimal über die Leiche des Kindes der Sunamitin, Mund auf Mund, Augen auf Augen, Hände auf Hände, eng sich anschmiegend, erwärmt so das erkaltete Fleisch und bringt es dahin, dass der Knabe niest und die Augen aufschlägt 2 K. 4, 34 s. Beidemal ist der Tod nicht blos scheinbar, sondern wirklich erfolgt. Dass aber die Seele beidemal zurückgeholt werden kann und darf, berechtigt zu dem Schlusse, dass ihr Verhältniss zu dem Leibe noch ein um so näheres ist, je kürzer die Zeit, seit sie ihn verlassen. Ebendaraus erklärt sich das seltsame Wunder, welches 2 K. 13, 21 erzählt wird. Auch die neutestamentlichen Todtenerweckungen (Jairi Tochter, Jüngling von Nain, Tabitha) erfolgen alle kurz nach geschehenem Tode. Nur die Erweckung des schon seit vier Tagen gestorbenen Lazarus macht als einzigartige That des dereinstigen Todtenerweckers eine Ausnahme. Sonst sind alle Erweckungswunder Zurückholungen der gleichsam auf dem Wege vom Diesseits zum Jenseits begriffenen Seele. Wir sagen: gleichsam. Denn in der That ist die Seele von dem Momente an, wo der Lebensfaden durchschnitten ist, im Jenseits, aber noch in einer so regen Selbstbeziehung auf ihren

1) Letzte Dinge S. 172. 150 vgl. auch Heyder a. a. O. S. 47: *Quaeritur, num distracta ea, quae in homine vivo sunt conjuncta, nullo jam cohaereant modo? Vix credibile id quidem videbitur, si ad illam respexeris rationem quae inter corpus, animam, spiritum e sacrorum autorum sententia intercedit,* und Beck, Seelenlehre S. 40 s.: „Der individuelle Lebensbestand erscheint zerrissen, auseinander gelöst, aber noch nicht unbedingt aufgehoben, sondern wie in einer chemischen Auflösung die Agentien neue Bindung erstreben: so, indem der Seele ihre dem Körper zugewandte Sinnenhaftigkeit, dem Geiste die Seelenhaftigkeit verbleibt, müssen sie auch noch zusammengehalten sein durch das Zusammenstreben zu einer neuen Lebensbildung der aufgelösten Individualität.“

verlassenen Leib, dass eine wunderbare Wiederverbindung mit diesem zulässig ist.[1]

Damit hängt es auch zusammen, dass im A. T., einem zuerst Lev. 19, 28 ganz unvermittelt auftretenden Sprachgebrauch zufolge, die Leiche נֶפֶשׁ genannt wird.[2] Es ist Aufgabe der biblischen Psychologie, das Räthsel dieses Sprachgebrauchs zu lösen. J. D. Michaelis fragt, ob נֶפֶשׁ in der Bed. Leichnam nicht viell. auf das V. נָפַשׁ in der Bed. *exspirare* zurückgehe? Unmöglich, weil das Verbum nur athmen *respirare* bed., nicht aushauchen, verhauchen ἐκπνέειν. Gesenius meint, נֶפֶשׁ מֵת sei s. v. a. *mortuus quis*, aber dagegen, dass נֶפֶשׁ nichts weiter als *aliquis* bedeute, spricht dies dass נֶפֶשׁ auch für sich allein schon Name der Leiche ist. Böttcher erklärt ähnlich: נֶפֶשׁ bedeute die Person und nur deshalb (zunächst in der Verbindung נֶפֶשׁ מֵת) die Leiche, weil auch der entseelte Leib den Hebräern noch als Person gegolten habe,[3] aber er geht von der falschen Voraussetzung aus, dass נֶפֶשׁ nicht für sich allein schon die Leiche bedeuten könne (was sich durch den vorliegenden Sprachgebrauch widerlegt), und im Grunde ist die Erklärung so gut wie keine, denn da נֶפֶשׁ auch im Sinne von Person für das hebräische Sprachbewusstsein seine Grundbedeutung behauptet, so kehrt die Frage wieder, wie die Leiche נֶפֶשׁ d. i. Seele = Person genannt werden könne. Eher liesse sich sagen, da nach biblischer und besonders alttestamentlicher Vorstellung das Sterben des Menschen ein Sterben seiner Seele ist, dass die Leiche נֶפֶשׁ heisse als gestorbene Seele; aber auch das ist nicht wohl möglich, da die Seele nach biblischer

1) v. Schubert, Gesch. der Seele 2, 446 s. Der Talmud sagt mit Bezug auf 1 S. 28, 3 ss.: „Zwölf Monate, so lange der Körper noch unverwest ist, schwebt die Seele auf und nieder" etc. (*b. Sabbath* 152 b). Dass die Seele mit der Leiche und durch sie mit dem Erdenleben noch in einem gewissen Zusammenhange bleibe, ist eine im Alterthum weitverbreitete Vorstellung.

1) Dass נֶפֶשׁ diese Bedeutung hat, zeigt Num. 19, 13 vgl. 11., wo es erklärendes Permutativ von מֵת ist, vgl. נֶפֶשׁ מֵת in genitivischer Verbindung Lev. 21, 11. Num. 6, 6; טְמֵא־נֶפֶשׁ Lev. 22, 4. Hagg. 2, 13 vgl. לְנֶפֶשׁ Lev. 21, 1. Num. 5, 2. 9, 6. 7. 10; חָטָא עַל־נֶפֶשׁ Num. 6, 11; שֶׂרֶט לַנֶּפֶשׁ Lev. 19, 28. Damit hängt der talmudische und syrische Gebrauch von נֶפֶשׁ *nafscho* in der Bed. Grabdenkmal zusammen z. B. in dem schönen Ausspruch Simeons b. Gamaliel: Man errichtet den Frommen keine נפשות, ihre Werke sind ihr Ehrengedächtniss (*Schekalim* II, 7) und in der syr. Uebers. von 1 Macc. 13, 28 von dem Monumente mit sieben Pyramiden, welches Simeon Maccabi seinen Eltern und ihren Söhnen errichtete. Dieses נפש bed. nicht den Leichenstein, sondern einen steinernen Ueberbau über dem Grabe mit erhöheten Wänden, s. darüber Zunz, Zur Gesch. u. Literatur S. 390 s. vgl. Perles in Frankels Monatsschrift 1861 S. 392 s.

3) s. *de inferis* §. 127. Auch Knobel sagt, נפש von der Leiche bedeute die Person als todte.

Vorstellung zwar stirbt, aber nicht im Sinne des Materialismus sterblich ist, sondern, getrennt vom verwesenden Leichnam (פֶּגֶר, גְּוִיָּה πτῶμα, σῶμα), ohne Vernichtung oder Remanation, fortbesteht. Wie also? Heisst der Leichnam נֶפֶשׁ vielleicht als Entseeltes? Eine solche Benennung *per antiphrasin* ist im Hebräischen ohne Beispiel; auch im Griechischen heisst zwar der Schmetterling ψυχή, aber nicht die Puppe oder Larve.[1] Oder heisst der Leichnam נֶפֶשׁ Seele *per euphemismum?* Diese Erklärung wäre verhältnissmässig die beste, aber nur in Ermangelung einer besseren.

Der wahre Grund der Benennung liegt in dem Eindruck, welchen eine Leiche macht. Der Körper eines eben Verstorbenen macht einen weit unmittelbarer seelischen Eindruck, als der Körper eines Lebenden. Die rege und laute leiblich vermittelte Thätigkeit hat aufgehört; ihr seelischer Hintergrund erscheint in der nun eingetretenen feierlichen Stille wie ein offnes Geheimniss. Die ganze Innerlichkeit des Menschen liegt an der Leiche wie nach aussen gekehrt vor uns; man sieht da in die Tiefe des Seelenkampfes und des Seelenfriedens, unter welchem die Scheidung der Seele und des Leibes erfolgte, und die Seele schwebt noch verklärend oder verzerrend über ihrem so eben verlassenen Gebilde. Deshalb macht jede Leiche einen so unheimlichen geisterhaften gespenstischen Eindruck, und deshalb heisst sie נֶפֶשׁ. Der Leichnam des eben Verstorbenen trägt noch die frischen Spuren seiner Seele, die sich scheidend auf ihm gleichsam abgedrückt hat, er ist das zurückgebliebene Seelengehäuse, er ist gleichsam die gewesene Seele selber. Deshalb nennen ihn auch die Römer *manes* (z. B. Lucan: *inhumatos condere manes*), deshalb findet sich bei Homer die Vorstellung, dass die Psychen im Hades das Aussehen des Verstorbenen im Momente seines Todes haben (Od. λ 38—43), deshalb hat eine alte Graburne sogar die Inschrift: Ἐν μύροις, ὦ τέκνον, ἡ ψυχή.[2]

Es bestätigt sich also auch an dieser Benennung der Leiche, dass der Tod, obwohl die lebendige Verbindung der Seele und des Leibes, doch nicht die Beziehung jener auf diesen aufhebt. Diese Beziehung ist bald nach erfolgtem Tode noch eine so nahe, dass die Leiche נֶפֶשׁ heissen kann. Sie wird dann mit eintretender Verwesung immer lockerer, aber besteht doch unvernichtet fort, so dass die Auferstehung einerseits zwar ein neuschöpferisches Werk göttlicher Allmacht ist, andererseits aber, um mit

1) s. J. Grimm, Mythologie 2, 789 ss. (Ausg. 3) und bes. Böttchers Ideen zur Kunstmythologie Bd 2. (1836) Cursus 4: Die Fabel von Amor und Psyche. Auf Sarkophagen bed. Eros und Psyche die mit der himmlischen Liebe, dem Ziele ihrer Sehnsucht, wiedervereinigte gleichsam entpuppte, entkerkerte Seele, vgl. Ottfried Müller, Handbuch der Archäol. S. 591 (Ausg. 2.).

2) Gaetano Marini, *Iscrizioni antiche* p. 184.

Gregor von Nyssa[1] zu reden, Zusammentritt zusammengehöriger und vermöge eines geheimnissvollen Naturzuges sich wieder einigender Elemente (*τῶν οἰκείων συνδρομὴ, ἀῤῥήτῳ τινὶ τῇ τῆς φύσεως ὁλκῇ πρὸς τὸ ἴδιον ἐπειγομένων*). Sagt doch selbst ein neuerer berühmter Physiolog, dass in der sich forterhaltenden Beziehung der Seele zu der Erde, der ihr Leib anheimgefallen, die Bedingungen der Wiederherstellung der mit dem Tode zerstörten organischen Individualität oder der Wiedererschaffung eines neuen Leibeslebens für dieselbe begründet seien.[2]

1) s. *de hominis opificio* p. 116 s. und besonders die ausführliche Erläuterung der Sache in dem Dialog mit Makrina p. 213—219 in t. III der Pariser Ausgabe.

2) Purkinje in R. Wagner HW. 3, 2, 470.

ANHANG.

JOHANN HEINRICH URSINUS
ÜBER DEN MITTELZUSTAND DER SEELEN.

Gewiss ist es und kann nicht geleugnet werden, wenn es nur recht verstanden wird, dass auch die Seelen der Gerechten, ob sie wol nach ihrer Natur für sich selbst unsterblich leben und aus Gottes Gnad durch Christum selig und im Himmel sind, dennoch dem Stand des Todes oder, wie die Väter reden, seinen Gesetzen, Herrschaft und Botmässigkeit unterworfen seien, so lange sie von ihren Leibern geschieden sind. Solchen Stand beschreibt die h. Schrift mit dem Wörtlein *Scheol* als einen gemeinen Ort, dahin alle Menschen fahren, gute und böse (Gen. 37, 35. 42, 38. Ps. 55, 16). Da kann niemand eine Seel erlösen aus der Höllen Hand, das ist aus der Macht und Gewalt des Todes Ps. 89, 49., und wird also der Tod und die Hölle gemeiniglich zusammengesetzt, wenn nicht allein von den Gottlosen, wie Ps. 49, 15., sondern auch von den Auserwählten geredet wird Hos. 13, 14., bis der Herr durch seine herrliche Erscheinung den Tod, den letzten Feind, aufheben 1 Cor. 15, 26 und das Land der Todten stürzen wird Jes. 26, 19.[1], welchen Ort niemand besser auslegt als S. Johannes in seiner Offenbarung 20, 14., dass der Herr den Tod und die Hölle werfen werde in den feurigen Pful; da wird die Höll vom feurigen Pful unterschieden und bedeutet also nichts anderes, als das Reich und die Herrschaft des Todes, welche Esaias das Land der Todten nennet: anzeigend, dass nach der Auferstehung keiner seiner Auserwählten weder sterben noch vom Tode, wie vorhin, beherrscht werden soll, sondern der Tod und alle seine Macht, Reich und Herrschaft werde allein über die Verdammten ergehen, welches ist der andere und ewige Tod. Gleichwie auch von unserm Haupt Christo S. Paulus sagt: Hinfort wird er nicht mehr sterben, der Tod wird nicht mehr über Ihn herrschen (Röm. 6, 9). Und wie nun solcher Stand des Todes, dem alle Menschen unterworfen, ein Land der Todten und *Scheol*, die Grube, genannt wird in h. Schrift, nicht als wenn es ein natürlicher wahrhaftiger Ort in der Welt wäre, sondern, nach ihrer Gewohnheit, *per Condescensum*, menschlicherweise davon zu reden: also kann man auch die Väter der Kirche nicht schelten, die solche Art zu reden behalten, so sie anders die göttliche Lehr vom seligen Zustand der Seelen nicht verwerfen, sondern also glauben, dass alle Seelen, weil sie im gleichen Stand des Todes wegen der Trennung ihrer Leiber sind, gleichsam in einer gemeinen Custodie, einem unsichtbaren Orte, verharren bis an den jüngsten Tag, dass sie aber dennoch als unsterbliche Geister ihre bestimmten Wohnungen auch für sich selbsten haben und sonderlich die gläubigen Seelen, wann sie den Weg alles Fleisches gehen müssen, mitten im Tode durch das finstre Thal alsbald durchdringen in den Himmel zur

1) Ursinus folgt der (nach der masorethischen Vocalisation unmöglichen) Lutherschen Uebersetzung, aber Luther selbst übersetzte früher, wie man jetzt fast allgemein die Stelle versteht: vnd das land wird die todten eraus werffen.

ewigen Seligkeit. Und das ist die gemeine Wohnung und gleichsam das Grab der Seelen, dessen *D. Lutherus* unterschiedliche mahl gedenkt, darvon diejenigen, welche die Wahrheit sehen und doch wissentlich lästern, so viel Geschrei machen. Denn er ja beides ausdrücklich setzet: dass die Seelen *ratione compositi*, in Ansehung ihres natürlichen Standes, darzu sie von Gott geschaffen sind, dass Leib und Seel ein Mensch seien, dem gemeinen Reich des Todes und seinen Gesetzen unterworfen, und doch auch *ratione sui*, in Ansehung ihres eignen geistlichen unsterblichen Wesens, ihr Leben ausser aller Gewalt des Todes behalten und entweder selig im Himmel oder unselig in der Hölle seien.[1] Hieraus folgt für sich selbst

Zum Andern, dass die Seelen der Gerechten freilich noch bis an den jüngsten Tag in einem wider ihre Natur und Endursach, darzu sie von Gott geschaffen, gezwungenen unnatürlichen und unvollkommenen Stande seien und also ihre *consummatam beatitudinem* noch nicht erlangt haben, wie Bernhardus recht sagt. Das ist die gemeine Lehr aller Kirchenväter, fest gegründet in Gottes Wort und christlicher Lehr, daraus wir wissen, dass die Seel nicht für sich selbst, vor und ausser dem Leibe, selbstständig bei Gott sei gewesen, sondern erst nach der Bildung des Leibs dem Menschen von Gott in der Erschaffung sei gegeben worden, dass demnach die Seel, nach Intention und Vorsatz ihres Schöpfers, ein *ens incompletum*, zwar also geschaffen und mit Unsterblichkeit begabt, dass sie auch ausser dem Leibe nach dem Tode bleiben, bestehen, leben kann und soll, doch wider ihre Natur und Endursach. Daraus auch die Auferstehung der Leiber unwidersprechlich geschlossen wird, weil es unmöglich, dass die Seel in einem unnatürlichen Stand bleibe in Ewigkeit, in welchen sie *per accidens* durch die Sünde gefallen und dazu sie Gott nicht geschaffen... Denn wiewol die Seelen nach dem Tode leben und den Höchsten loben, so sind dieselben doch nicht der ganze Mensch (Sir. 17, 27 s.), wie die platonischen Weisen geschwärmet, sondern nur ein wesentliches Stück des Menschen: derowegen, damit Gott den Menschen nicht umsonst geschaffen habe, welches wider seine Weisheit ist, so muss der Mensch, ob er wol durch den Tod aufgehöret, ein Mensch zu sein,[2] dennoch durch die Auferstehung von den Todten wiederum ein Mensch werden und bleiben in Ewigkeit, dass Gottes Ehr entweder seiner Barmherzigkeit an den Auserwählten, oder seiner Gerechtigkeit an den Verdammten, an allen aber seiner Kraft und göttlichen Weisheit geoffenbaret und gepriesen werde in Ewigkeit.

Bleibt demnach 3) die Seele der Gerechten vom Tod an bis zur Auf-

1) Also der Hades kein Ort, sondern ein Zustand, so dass die abgeschiedenen Seelen der Gerechten im Himmel und Hades zugleich sind — die Schrift drückt sich nirgends so aus und will also auch sicher nicht so verstanden sein. Wäre Hades wirklich nur Name eines Zustandes, so lässt sich auch dann nicht sagen, dass die Seelen der Gerechten im Hades seien; sie sind im ewigen Leben, das sie schon hienieden hatten, frei von den diesseitigen Trübungen dieses Besitzes.

2) Nicht so: der Leib ohne die Seele ist ja nur ein Ding, die geisthafte Seele aber als das Personbildende des Menschen auch ohne den Leib noch Person; der Tod raubt der menschlichen Persönlichkeit den als nächstes Bethätigungsmittel und Bethätigungsobject wesentlich zu ihr gehörigen Leib, aber die Seele, welche in ihrer Doppelseitigkeit die eigentliche Wesensgestalt des Menschen ist, besteht fort, also auch der Mensch dem Wesen seiner Geistleiblichkeit nach.

erstehung in einem mittlern Stande: selig zwar im Himmel, sofern sie für sich selbst eine unsterbliche Seele ist, und doch noch nicht vollkommen, sofern sie eine menschliche Seele ist. Und in solchem Verstand haben die Römischen Theologen recht gesagt zu Ferrar,[1] die Seelen der Heiligen hätten nach ihrer Natur, für sich selbst absonderlich betrachtet, sofern sie Seelen sind, schon ihre vollkommene Seligkeit. Hingegen haben die Väter auch recht, dass solche Seelen, sofern sie menschliche Seelen und dazu erschaffen sind, dass sie im Leibe wohnen und ein wesentliches Stück des Menschen sein sollen, ihre vollkommene Seligkeit noch nicht hätten. Sind etliche unter den Alten gewesen (welches man nicht kann in Abred sein), welche solchen Unterschied ausser Acht gelassen und den Seelen der Gerechten nur eine *privativam beatitudinem* oder solche Seligkeit zugeschrieben, dass sie von allem Uebel für sich selbsten befreiet seien, so haben sie der Sachen zu wenig gethan. Hingegen thun heutige Päbstische Lehrer der Sachen zu viel, indem sie solchen Seelen die ganze vollkommene Seligkeit also zulegen, dass sie ausser der Herrlichkeit ihrer Leiber nichts mehr zu gewarten oder zu empfangen hätten. Wir bleiben mit allen Vätern in der Mittelstrassen. Und dahin gehet auch, was die Alten sagen: es hätten die Seelen der Gerechten schon *primam stolam*, das erste weisse Kleid, empfangen, hätten aber noch *duplicia vel binas stolas* zu gewarten.

Dass aber 4) die vollkommene Anschauung der h. Dreifaltigkeit, wie der Schluss des Florentinischen *Concilii* lautet, zu dieser absonderlichen Seligkeit der gerechten Seelen gehöre, das bleibt im Streite. Bellarminus, welcher sich sehr bemühet, solches zu behaupten, hat es mit keinem einigen klaren Zeugniss heiliger Schrift, mit keinem einigen alten Kirchenlehrer, der es ausdrücklich bejahet hätte, mit keiner vernünftigen Schlussrede bündig bewiesen. Die Verdammten, sagt Bellarminus, sind schon in der Qual Lc. 16, also sind die Gerechten schon in der Seligkeit. Antwort: Aber, wie jene noch nicht in der vollkommenen Qual sind, auch die Teufel selbsten nicht, wie Bellarminus selbsten lehret, also auch diese nicht in der vollkommenen Seligkeit. Ferner: Der Sterbtag der Heiligen ist ihr Geburtstag, darum ist er ein Anfang ihrer Seligkeit, denn wenn sie sterben auf Erden werden sie geboren im Himmel. Antwort: Amen! Ein Anfang; gleichwie ein neugebornes Kindlein schon das Licht anschauet, auf Erden lebet, seines Vaters Erbe ist, väterlich ernähret, versorget, geliebet, vom ganzen Hausgesind als ein Erbe geehret, seinen Vater von Tag zu Tag kennen lernet, bis ein vollkommener Mann daraus wird, also auch hier. Ferner: die Hoffnung, die sich entzeucht, ängstet die Seelen, also haben die Seelen gleich ohne Aufschub was sie hoffen, denn es geziemet sich nicht, dass die geängstet werden die keine Sünden haben. Antwort: wenn der Schluss wahr wäre, so hätten die Seelen im Himmel keine Auferstehung ihrer Leiber, kein Rachgericht Gottes über ihre Feinde, keine neue Welt und himmlisches neues Jerusalem zu hoffen. Solche Hoffnung aber, weil sie ganz gewiss und unfehlbar, und auf der Zeit beruhet die Gott bestimmt hat, macht weder Furcht noch Angst, bezeugt aber doch, dass die Seelen noch nicht das vollkommene Gut haben.

1) Auf dem Concil von Ferrara-Florenz (1438—39), wo die oben angegebene Ansicht der Lateiner den Sieg über die griechische davontrug.

Wenn aber die Seelen der Gerechten ihren eigenen seligen Stand ansehen, wird ihnen keine Zeit lang, ist auch nicht lang; sie haben schon was sich nach Gottes Rath und Verheissung zu ihrer Vergnügung allein gebühret und können in solchem Stand nichts weiter für sich verlangen, weil sie wissen, dass nach Gottes Willen sie für sich selbst nichts weiter verlangen sollen. Die seligen Seelen leben in keiner menschlichen Zeit, die man mit Tagen, Monaten, Jahren ausrechnet, sondern in einer engelischen Zeit, da tausend Jahre sind wie eine Nachtwache, gleichwie Gottes Ewigkeit nur ein Pünctlein ist, so klein, dass nichts da Vergangenes oder Zukünftiges ist, und so unendlich gross, dass es alle Zeiten in sich fasset und umschränkt. Sieben Jahre diente Jacob dem Laban um Rahel in höchster Mühsamkeit, noch däuchten sie ihm als wärens nur einzelne Tage, so lieb hatte er sie Gen. 29,20. Wie sollte denn den auserwählten Seelen die Zeit lang werden bei ihrem allerliebsten Vater, bei ihrem allerschönsten Bräutigam? Weil sie aber wissen, dass Gott noch eine grössere Seligkeit ihnen bereitet habe; wissen, dass ihre Mitbrüder auf Erden noch im Kampfe liegen; wissen, dass ihr Widersacher, der Teufel, noch auf Erden herrsche, als wenn kein Gott im Himmel wäre und seine Rache ewig schlafen würde; wissen, dass sie, von ihren Leibern durch des Tods Gewalt getrennet, ausser ihrem angeschaffenen Stand leben müssen; wissen, dass solches alles von der Sünd herkomme (denn durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen, dass er über alle Menschen herrschet, bis Christus seiner Herrschaft ein Ende machen wird mit seiner herrlichen Erscheinung): so sehnen sie sich auch darnach, mit herzlichem Verlangen, doch ordentlich, ohne Furcht, Angst, Verdriess, Ungeduld, in Gottes Willen und Ordnung ganz acquiescirend und wohl befriedigt. Dass ihnen noch etwas abgehet an der endlichen Vollkommenheit, kränkt sie so wenig als einen Jüngling dass er nicht schon ein Mann ist. Aber sie sehnen sich, dass Leib und Seel mit einander gecrönet werden an dem grossen Crönungs-Tag des Herrn. Nach Erlösung ihrer Leiber und Wiedervereinigung mit ihnen geht sonderlich ihr Verlangen, wie Bernhardus schreibet: Diese natürliche Begierde ist so stark in ihnen, dass auch noch nicht ihre ganze Lieb und Verlangen frei auf Gott gehet, sondern gleichsam eingezogen und gerunzelt wird etc. [Die kühne Stelle aus *Sermo III in Festo omnium Sanctorum* lautet: *Unde hoc tibi, o misera caro, o foetida, unde tibi hoc? Animae sanctae, quas propria Deus insignivit imagine, te desiderant, quas redemit proprio sanguine te exspectant, et ipsarum sine te compleri laetitia, perfici gloria, consummari beatitudo non potest. Adeo viget in eis desiderium hoc naturale, ut necdum tota earum affectio libere pergat in Deum, sed contrahatur quodammodo et rugam faciat, cum inclinantur desiderio tui.* Bernhard fasst das verlängliche Fragen der Seelen Apok. 6, 9 s. als hervorgegangen nicht sowohl aus Begierde nach dem Gerichte, als vielmehr aus Sehnsucht nach der Auferstehung und Verklärung ihrer Leiber, die am Tage des Gerichts erfolgen wird. Die heiligen Seelen sind *sine macula* (Apok. 14, 5), aber auf diese wohlberechtigte Sehnsucht gesehen doch nicht *sine ruga*. Das Ende der Heilsgeschichte aber ist eine verherrlichte Gemeinde, die weder Makel noch Runzel hat].

VII.

DIE AUFERWECKUNG
UND
VOLLENDUNG.

Erimus idem qui nunc, nec alii post, Dei quidem cultores apud Deum semper, superinduti substantia propria aeternitatis; profani vero et qui non integri ad Deum in poena aeque jugis ignis, habentes ex ipsa natura ejus divinam scilicet subministrationem incorruptibilitatis.

TERTULLIANUS (*apologeticus*).

Geist und Seele im Acte der Auferstehung.

§. 1.

Die Erschaffung des Menschen begann mit Gestaltung seines Leibes, denn das Absehn der schöpferischen Weisheit ging auf ein Doppelwesen, welches Geist und Natur einheitlich in sich vereinigte und die Geisteswelt mit der Stoffwelt friedlich in sich ausgliche. Die Sünde hat die Verwirklichung dieser erhabenen Bestimmung des Menschen vereitelt, die Erlösung aber hat sie von neuem ermöglicht, sie vollzieht sich nun durch den Tod hindurch auf dem Wege eines neuschöpferischen Wunders. Wäre der Tod nicht wirkliche Entleiblichung des Menschen, sondern Entbindung wie des geistigen Wesens seiner Seele so auch des hienieden verborgenen wahren Wesens seiner Leiblichkeit, eines inneren Leibes welcher sich aus den Atomen der höheren Lichtwelt in einer seiner fortschreitenden Entfaltung angemessenen Weise weiter organisirt:[1] so liesse sich nicht begreifen wozu es noch des Wunders der Auferweckung bedürfte, der Tod selbst der in dem Herrn Sterbenden wäre dann ihre Auferstehung. Die Schrift aber sieht den Tod als Entkleidung des Menschen von demjenigen Bestandtheil seiner Persönlichkeit an, welcher ihn zum Vereinigungspunkt der beiden Welten macht. Die Leiblichkeit der in das Jenseits übergegangenen Seelen ist nur eine phänomenelle, keine materielle und also keine wirkliche. Was Christi Wort und Sacrament am Menschen gewirkt, kommt auch schon an dieser phänomenellen Leiblichkeit zur vor-

1) So Schelling in dem jetzt erst veröffentlichten schönen Gespräche über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, Werke Abth. 1. Bd. 9. und so auch Fichte in seiner Schrift über die Idee der Persönlichkeit und anderwärts: „Der Tod ein nothwendiger Vorgang in der Lebensentwickelung, die völlige Trennung des inneren Leibes von seinem aus den Elementen gewebten und schon diesseits stets wechselnden und sich umbildenden Abbild", vgl. Böhner, Naturforschung und Kulturleben (1858) S. 222: „Der leibliche Tod ein beschleunigter Lebensprocess, bei welchem absolut nichts verloren geht, sondern Geist und Leib nur ihrer ferneren Bestimmung gemäss sich entfalten." In seiner *Philosophia secunda* jedoch lehrt Schelling einen die Auferstehung fordernden jenseitigen Mittelzustand des blossen Seins und erloschenen Könnens, also einer seelenschlafartigen Gebundenheit, s. Werke, Abth. 2. Bd. 4, 210.

läufigen Erscheinung, aber ihre wirklichen Leiber liegen im Grabesstaube auf Hoffnung, denn sie haben hienieden die Tinctur der Unsterblichkeit empfangen, kraft welcher sie nicht im Tode bleiben können, und diese Tinctur ihrer Unsterblichkeit ist zugleich die Kraft der Weltverklärung.

Darum sehnen sich die abgeschiedenen Seelen nach Wiedervereinigung mit ihren Leibern, die Wiederbelebung dieser zu vollziehen sind sie jedoch ausser Stande. Es ist ein schöpferischer Act Gottes des Vaters, vollzogen durch den Sohn und vermittelt durch den h. Geist, wodurch sie ihre Leiber zurückempfangen. Dieser Neuschöpfungsact unterscheidet sich mannigfach vom Schöpfungsacte des Uranfangs. Dort war, als der Leib gebildet ward, der personbildende Geist, der ihn beseelen sollte, noch nicht vorhanden; hier ist der selbstbewusste Geist schon da, und die schöpferische Wiederherstellung des Leibes, mit dem er schon eine ihm erinnerungsweise bewusste Geschichte durchlebt hat, ist eine That Gottes, die ihn nicht unvorhergesehen überkommt, sondern von ihm ersehnt, ihm verbürgt und wie im Diesseits, so auch im Jenseits an ihm vorbereitet ist. Das ist der psychologische Gesichtspunkt, unter welchen der Vorgang der Auferstehung fällt. Es fragt sich: wie verhält sich der selbstbewusste Geist zu diesem Wiederherstellungsacte? Gleicht der Anfang neuen Leibeslebens dem embryonischen Anfange des alten, insofern als der selbstbewusste Geist in Unbewusstsein zurückgedrängt wird und, indem er aus diesem wieder zu wachem und vollem Bewusstsein gelangt, sich innerhalb des schöpferisch wiederhergestellten Leibes vorfindet?

Eine ausdrückliche Antwort auf diese Frage gibt uns die Schrift nicht. Im Gegentheil sagt sie, ohne beide Aussagen zu vermitteln, ebenso bestimmt, dass die abgeschiedenen Seelen sich theils im Himmel theils im Hades befinden, als dass alle Todte aus ihren Gräbern erstehen werden. Es ist bekannt, in welche Irrthümer man verfallen ist, indem man sich nur an eine der beiden Thatsachen hielt und gegen die andere verblendete. Entweder meinte man, dass die Seelen sich bis zum Auferstehungstage im Schlafzustande bei ihren verwesenden Leibern befinden, oder man erklärte „Auferstehung" für eine nur bildliche, anbequemungsweise gebrauchte Benennung.

Wir lassen beide Thatsachen stehen, wenn wir auch ausser Stande wären, sie zu vereinbaren. Jedoch sind die Belehrungen der Schrift über die Todtenauferstehung so reichhaltig, dass auch die psychologische Betrachtung Anknüpfungspunkte findet, um sich ein offenbarungsgemässes Bild des geheimnissvollen Hergangs zu entwerfen.[1]

1) Auch J. P. Lange (Biblisch-theologische Erörterungen in Studien und Krit. 1836) und Kling (ebend. 1839 S. 512 s.) versuchen dies, aber Ersterer in einer an

Die Wiederherstellung des menschlichen Leibes erfolgt, indem Gott der Dreieinige „der Seele aus der dann verklärten Naturwelt die gleichen Stoffe zur Neubildung ihres Leibes zuführt, daraus ihr irdischer Leib gebildet gewesen, und indem die Seele denselben das Bild ihres inneren geistlichen Leibes einprägt, damit ihr geistliches Wesen auch im äussern Leibe zur vollen Darstellung gelange.“[1] Die Behauptung *anima corpus suum creat* (so von Erigena formulirt), die wir schon in Betreff des Uranfangs und der Fortpflanzung des Menschen zurückgewiesen haben, müssen wir zwar auch hier zurückweisen. Die Seele ist weder schöpferisches Princip des Leibes noch plastisches und organisirendes Princip seiner Stofflichkeit. Nichts destoweniger ist es wahr, dass die Gestaltung unserer Leiber im Mutterschoosse sich nicht ohne Mitwirkung der Seele vollzieht. Und hinzugenommen dass der Tod, obwohl er die lebendige Verbindung der Seele und des Leibes durchschneidet, dennoch, wie wir im letzten Paragraphen des vorigen Abschnitts gezeigt haben, die reale Beziehung der Seele zu ihrem verwesenden und verwesten Leibe nicht aufhebt, wird es mehr als wahrscheinlich, dass diese reale Beziehung, zur attractiven Macht gesteigert, in die schöpferische Wiederherstellung des Leibes hineingezogen wird. So stellen es sich auch Thomas von Aquino und Dante vor. Und in der That sind Assumtion und Verklärung bei reiner Leidentlichkeit der Seele nicht wohl denkbar.[2] Indess ist der Vorgang ein Mysterium und noch dazu ein unvollzogenes, und der Vollzug ist, wenn auch viele geschöpfliche Potenzen dabei ineinandergreifen, doch ein schlechthin schöpferischer und nicht successiver, sondern momentaner.[3]

Origenes erinnernden, allzukühn ausmalenden, Letzterer in einer die Wahrheit der Auferstehung als Hervorgehn aus den Gräbern antastenden und übrigens für die Vorstellung ganz unvollziehbaren Weise. Dagegen findet sich bei den Kirchenvätern kaum ein Ansatz dazu, selbst nicht in Tertullians Schrift *de resurrectione carnis*, obschon diese alles aufwiegt was je über Auferstehung geschrieben worden.

1) So Schöberlein, Jahrbb. 1861 S. 77. Unsere eigne frühere Vorstellung wahrte nicht hinreichend die Selbigkeit des künftigen Leibes mit dem gegenwärtigen. Die Frage, ob die Verklärung der Erde der Auferstehung vorausgehen oder folgen wird, lassen wir unbeantwortet, jedenfalls aber ist die Stofflichkeit des Auferstehungsleibes wesentlich gleicher Natur mit der Stofflichkeit der verklärten Erde (wie auch v. Rudloff S. 421 annimmt) und wesentlich identisch mit der Stofflichkeit des der Verwesung anheimgefallenen Leibes (wie wir mit Schöberlein, Stud. u. Krit. 1860 S. 164., gegen v. Rudloff festhalten).

2) s. Göschel, Der Mensch diesseits und jenseits S. 46 s.

3) Gregor von Nyssa in seinem Dialog mit Makrina (*Opp. ed. Paris.* III, 212—216) geht zu weit, wenn er die Seele in Betreff der aufgelösten Bestandtheile ihres Leibes einem Künstler vergleicht, welcher die ineinandergemengten und zerstreuten Farben eines Gemäldes wieder zu entmischen und zu ebendemselben Gemälde zu ver-

Der schöpferische Wiederherstellungact und das sehnsüchtig freudige Eilen der Seele zu ihrem aus dem Tode wiederzuempfangenden Leibe — das sind zwei einander entgegenkommende und in einem blitzartigen Nu (vgl. 1 Cor. 15, 52 mit 1 Thess. 4, 16 s.) zusammentreffende Acte. Die Wiedervereinigung erfolgt bei wachem Bewusstsein der Seele, aber in einem Zustande des Wonneschauers, in welchem alles reflectirende Wollen und Denken untergegangen, und die Bildung des Leibes, welchen die Seele im Augenblick der Wiedervereinigung als bereits gewordenen vorfindet, ist ein ihrer Zeugenschaft und ihrem Wissen entzogenes Geheimniss. Auch die Verwandlung der Leiber der Lebenden geschieht so blitzschnell, dass sie sich aller Beobachtung entzieht und keine hinterdrein kommende Reflexion das Geheimniss zu ergründen vermag.

Der Auferstehungsleib ist nicht, wie der Leib der erstgeschaffenen Menschen, psychisch, mit der Bestimmung pneumatisch zu werden, sondern er ist sofort pneumatisch, weil der Geist, welcher mittelst der Seele Besitz von ihm ergreift, sich schon im Stande der Vollendung (Hebr. 12, 23) befindet. Die Seele gibt dem ohnehin in Absehn auf sie gebildeten in Gemässheit des ihr gebliebenen immateriellen Schemens sein vollendetes individuelles Gepräge, denn alles was sie hienieden in sich wie einen Schatz gesammelt, wird wie Makarios (*Hom.* V, 8) sagt, dann offenbar und offensichtlich werden aussen am Leibe. Jenes Schemen der Geister der vollendeten Gerechten war schon ein Vorbild der Verklärung, die sich nun leibhaftig an ihnen vollendet, indem sie ihre Leiber wiedergewinnen,[1] welche

binden wisse, oder einem Töpfer, welcher die zerschlagenen Stücke verschiedener Gefässe aus der rohen Thonmasse, unter die sie gemengt sind, leicht herausfinden könne, oder wenn er sagt, dass alle Bestandtheile des Leibes wie viele Fäden in der Seele zusammenlaufen und also *μιᾷ τῇ τῆς ψυχῆς δυνάμει* wieder zusammen- und herangezogen werden können. Was da von der Seele gesagt wird, gilt von Gott und von ihr nur mitwirkungsweise.

1) „Die Vermittlung der Identität des auferstehenden Leibes mit dem diesseitigen — sagt Nitzsch, System §. 217 Anm. 2 — wird in derjenigen Leiblichkeit gesucht werden müssen, in welcher die abscheidende Seele bleibt und welche ihr nach Beschaffenheit der kosmischen Sphäre, der sie nun zunächst jedesmal angehört, und nach den Momenten ihrer eignen innern Gestaltung bis dahin verändert wird, wo sie den Endzustand erreicht." Martensen (§. 276 Anm.) nennt diesen vorbereitenden Proçess sogar eine „verborgene Naturentwickelung" (d. i. Entwickelung der Natur der nicht als rein naturlos zu denkenden Seele). Ueber Kling, der dies ins Bizarre ausmalt, war schon die Rede. Die Ansicht dieser Forscher (eingeschlossen auch Julius Müller, Sünde 2, 416) von der Zwischenleiblichkeit ist eine andere, als die unsrige. Uns gilt diese als ein schlechthin immaterielles, rein psychisches Phänomenon. Eine substantielle (nicht blos typische) Vorbereitung des Auferstehungsleibes auf Seiten der Seele ist für uns undenkbar.

nicht im Tode bleiben können, nachdem der h. Geist sie zu seiner Wohnung gemacht hat (1 Cor. 6, 19. Röm. 8, 11 [1]) und Christi Leib und Blut zur Tinctur ewigen Lebens (*φάρμακον ἀθανασίας*) für sie geworden ist. Es ist selbstklar, dass die sacramentlichen Gaben nicht bei den Leichnamen bleiben. Sie werden absorbirt von dem Vollbesitze und Vollgenusse Christi, in welchen die abgeschiedene Seele eintritt. Dass der Herr diesen in ihrer zwischenzuständlichen Leiblichkeit den Anblick und die Umfahung seiner holdseligen verklärten Menschheit zu geniessen gibt, dies verhält sich zu den sacramentlichen Gaben wie die volle thatsächliche Leistung zu dem sie verbürgenden Angeld. Es ist aber die Wirkung der sacramentlichen Gaben, dass die Leiber nicht ohne Aussicht auf Wiederherstellung ihres Wesens verwesen.

Der von Gottes Hand gebildete menschliche Leib, seit er materialisch geworden, ist wie ein überkrustetes Mysterium. Dass dieses nicht zur Freude aller Wesen einmal offenbar werden sollte, ist ganz undenkbar. Die Auferstehung wird es ins hellste Licht stellen. Aber uns schon jetzt eine deutliche Vorstellung von den pneumatischen Leibern der Auferstandenen zu machen sind wir ausser Stande. Versuchen wir es, wie z. B. Origenes, welcher den Auferstehenden *σῶμα αἰθέριόν τε καὶ σφαιροειδὲς τῷ σχήματι* zuschrieb, so zeigt sich gerade hier, wenn irgendwo, unsere Ohnmacht und Beschränktheit. Sie werden gleichförmig sein dem verklärten Leibe des anderen Adam (Phil. 3, 21). Sie werden sein wie der Leib des ersten Adam vor der geschlechtlichen Differenzirung (Abschn. II §. 5. 6), aber herrlicher, als dieser, weil sie die Herrlichkeit erlangt haben werden, welche der psychische Leib des ersten Adam erlangen sollte und durch den Fall verwirkte. [2] Es werden also wirklich menschliche Leiber sein,

1) Sowohl äussere als innere Gründe (s. Reiche *Comm. criticus* 1, 54 — 67) sprechen hier für die LA *διὰ τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα ἐν ὑμῖν*, *διά* von der objectiven bewegenden Ursache nach 2 Cor. 5, 5 u. ä. St. Die LA *διὰ τοῦ κτλ.* ist wider den Lehrtypus des Apostels.

2) Tertullian (*de resurr. c.* 60—62) vertheidigt den Fortbestand aller menschlichen Glieder ungeachtet des Aufhörens der sexuellen und anderer Functionen. *Et hodie*, sagt er mit Bezug auf Fasten und Keuschheit, *vacare intestinis et pudendis licebit*. Um den Beweis aus Lc. 20, 36 zu entkräften, sagt er, dass wie Engel in Menschengestalt erscheinend (z. B. Gen. c. 18) ihr engelisch Wesen behielten, so auch die Menschen in der Engelsgestalt des jenseitigen Lebens ihr leiblich Wesen behalten können: *non magis solemnibus carnis obnoxii sub angelico indumento, quam angeli tunc solemnibus spiritus sub humano.* Ebenso, an Tertullian sich anschliessend, Hieronymus, der Lc. 20, 35 dafür geltend macht: *ubi dicitur: non nubent neque nubentur, sexuum diversitas demonstratur* (im *Epitaphium Paulae*). In ganz gleicher Weise sprechen sich Hahn aus, Neutest. Theol. 1, 268 und Kurtz, Bibel und Astronomie IV §. 18 (Aufl. 4), und ebenso urtheilt Besser, welcher zu 1 Cor. 6, 13 (Bibelst. VIII) be-

wesentlich, auch der Gestalt nach, mit den diesseitigen identisch und doch qualitativ unendlich von ihnen verschieden — die vollendete Wirklichkeit des menschlichen Leibes als solchen, das offenbar gewordene Mysterium seines Organismus, der himmlische Antitypus seiner irdischen Typik. Ihre Identität mit den diesseitigen Leibern ist nicht begründet in Gleichheit der Stoffmasse, denn diese ist ja schon diesseits in einem unaufhörlichen Entstehen und Vergehen begriffen,[1] aber auch nicht blos in Gleichheit der Form (εἶδος) bei gänzlicher Verschiedenheit der Substanz;[2] denn eine solche nur formale modellartige Identität thut dem Begriffe der Auferstehung kein Genüge und streitet wider den dem verwesenden Leichnam zukommenden Charakter des Samenkorns (1 Cor. 15, 42—44): die wahre Identität liegt zwischen jener grobmateriellen und dieser rein formalen in der

merkt: „Magen und Gedärme in ihrer Baucheigenschaft dienen der Erhaltung dieses natürlichen Lebens. Wiewohl nun der geistliche Auferstehungsleib alle wesentlichen Theile des natürl. Leibes auf neue Weise haben wird (15, 44), so wird er doch des Bauches unbedürftig und ledig sein. Denn der Bauch verwandelt das Nahrhafte der Speisen in Blut und bereitet das Nichtnahrhafte zum Wiederauswerfen zu. Im Reiche der Herrlichkeit dagegen wird man also essen und trinken (Mt. 26, 29), dass das in geistliches Leben verklärte Fleisch und Blut mit Lebensspeise sich durchdringt, wie die Luft mit Sonnenstrahlen zum Hell- und Warmwerden sich sättigt." Die Hinrichtung der κοιλία wird hier, wie von Keil (s. oben S. 102 Anm. 1), auf die der Verdauung dienenden Organe beschränkt. Und allerdings — so sagen auch wir — wäre absolute Aufhebung des geschlechtlichen Unterschieds nicht verschieden von Aufhebung der Identität der Personen. Aber der Fortbestand desselben ist nicht bedingt durch Fortbestand seiner diesseitigen körperlichen Aeusserlichkeit.

1) s. Julius Müller in Studien und Kritiken 1835 S. 777. „Auferstehung des Fleisches" ist nichtsdestoweniger ein berechtigter und der origenistischen Auferstehungslehre gegenüber nothwendig gewordener Ausdruck. Er lässt sich zwar nicht aus Iob 19, 26, wo nur die Hoffnung eines jenseitigen fleischlosen, also geistigen Schauens Gottes ausgesprochen ist, wohl aber aus Joh. c. 6 rechtfertigen. Paulinisch ist er allerdings nicht, s. über die paulinische Unterscheidung von σάρξ und σῶμα Tijssen, *Pauli Anthropologia* (*Groningae* 1847) und besonders Holsten, Die Bedeutung des Wortes ΣΑΡΞ (1855) S. 1—6. Der Begriff des Fleisches hat bei Paulus das Wesensmerkmal des Irdischmateriellen. Der Auferstehungsleib ist σῶμα, nicht σῶμα τῆς σαρκός. Die Substanz, deren lebendige Gliederung er ist, ist nicht σάρξ. Aber dass das Wesensmerkmal des Irdischmateriellen an „Fleisch und Blut" kein schlechthin unveräusserliches ist, zeigt das h. Abendmahl, worauf namentlich Irenäos hinweist.

2) Die origenistische Ansicht: λόγος τις (σπερματικὸς) ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ᾽ οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ (*c. Cels.* 5, 23), s. Thomasius, Origenes S. 255. Aeneas von Gaza (*ed. Boissonade* p. 65—67) führt das Gleichniss an: wenn man eine veraltete eherne Achillesstatue zerschlägt und ein Künstler macht eine gleichgestaltete goldne, so ist das derselbe Achilles (ὀφθείη ἂν χρυσοῦς ὁ πάλαι χαλκοῦς Ἀχιλλεύς, Ἀχιλλεὺς μέντοι).

Mitte. Innerhalb der einmal geschaffenen Welt fällt ja kein einziges Atom jemals der Vernichtung anheim. Die Grundstoffe, aus denen der nun verweste Leib bestand, sind also noch vorhanden und der Allwissende weiss wo sie sind und der Allmächtige kann sie wieder sammeln. Sie haben aber unterdess mitsammt der Naturwelt, in welcher sie aufbehalten sind, den Feuerprocess erfahren, aus welchem Himmel und Erde in lichter Verklärung hervorgehn. Aus dieser Welt der Verklärung bringt Der, welcher uranfangs den Leib des Menschen aus Erde Edens gebildet hat, die Grundstoffe unserer Leiber wieder zusammen, in gleicher Bestimmtheit der sie durchwebenden Kräfte und gleicher Mischung der wesentlichen Bestandtheile, soweit diese Bestimmtheit und diese Mischung die nach Abzug der Sünde mit ihren Voraussetzungen und Folgen übrigbleibende Individualität des Einzelnen bedingen, und die mit diesem Leibesgebilde wieder zusammengeführte Seele nimmt Besitz davon wie eine Königin von ihrem Thron und durchdringt ihn mit ihrem himmlischen Licht, und macht ihn zur durchsichtigen Erscheinung ihres geistlichen Wesens, und schliesst sich mit ihm als dem Ziele ihres Sehnens zu einheitlicher Selbstvollendung ihrer Persönlichkeit zusammen. Der Wesensbestand der Menschen war von Anfang darauf angelegt, dass die Leiblichkeit in die Sphäre des Geistes erhoben und zur Erscheinung des Geistes werde. Diese Anlage war zugleich Aufgabe und diese Aufgabe ist nun gelöst. Nachdem die Disharmonie des Geistes und der Seele bereits mit dem sieghaften Durchbruch durch Tod zum Leben aufgehört hat, ist nun auch die Disharmonie des Geistes und Fleisches, die mit dem Tode in gänzlichen Zerfall beider ausging, aufgehoben. Der Mensch ist nun in der Einheit seiner drei Bestandtheile pneumatisch. Die Synthese, welche den Menschen von den reinen Geistern unterscheidet, ist wieder hergestellt, aber der Dualismus ist ausgeglichen. In dem Geiste spiegelt sich die Gottheit und in der Seele der Geist und in dem Leibe die geisthafte Seele. Der Mensch ist nun Mikrokosmos im Stande der Verklärung. Denn wie Gott der Dreieinige mit seiner siebenfältigen Doxa die neue Welt erfüllt, so erfüllen die nach dem Bilde der Gottheit geschaffenen menschlichen Geister mit ihren die göttliche Doxa abbildenden Seelen ihre zu *σώματα τῆς δόξης* gewordenen Leiber.[1]

Von den Leibern der Gottlosen gilt dies freilich nicht. Auch die Lei-

1) Anders wird der hiermit zu Ende gekommene gottesbildliche Process von Böhme und Baader gefasst: Seele (∾ Vater), Idea (∾ Sohn), Geist (∾ h. Geist), pneumatischer Leib (∾ ewige göttliche Leiblichkeit). So auch mein Elberfelder Kritiker: „Seele entspricht nicht der Doxa; Doxa ist Leiblichkeit.“ Ebenso v. Rudloff und Schöberlein. Der Leser prüfe diese und unsere Ansicht an der Schrift!

ber dieser werden auferstehen. Aber unmöglich als pneumatische. Denn sie haben sich die Erlösung nicht zur Erneuerung der gottesbildlichen Actualität ihres Geistes gereichen lassen. Ihr Geist ist machtlos in der Turba gefangen, welche die Kräfte der Seele ergriffen hat. Sie sind psychisch und sarkisch, also werden es auch ihre Leiber sein. Die Schrift sagt das nicht ausdrücklich, wie sie überhaupt die Auferstehung zum Gericht, diese Nachtseite der allgemeinen Auferstehung, nirgends geflissentlich bespricht, aber dass ohne pneumatische Innerlichkeit auch keine pneumatische Aeusserlichkeit möglich ist, das ist ja selbstverständlich.

Es ist der durch Himmel und Hades hindurchdringende Ruf zum Gericht, infolge dessen auch die Seelen der Gottlosen ihren durch gleichzeitige schöpferische Machtwirkung Gottes entstehenden Leibern zueilen. Es geschieht mit jenem schauerlichen Bangen (Hebr. 10, 27), welches diesseits schon ihre fleischlich sichere Ruhe störte, vielleicht auch nicht ohne die mit dem Wunsche der Dämonen Mt. 8, 31 vergleichbare eitele Hoffnung, in ihren Leibern eine Decke der schimpflichen Blösse ihrer Seelen und ein Schild vor Gottes Zorn zu finden. Die Annahme einer Betheiligung der Seelen an der Wiederherstellung ihrer Leiber ist hier, bei der Auferstehung der Gottlosen, noch unumgänglicher. Denn der Leib des Menschen wird wieder hergestellt, damit er in der Totalität und zwar in dem wahren physisch-ethischen Wesen seiner geistleiblichen Persönlichkeit vor Gottes Gericht zu stehen komme. Die Auferstehung ist noch nicht das Gericht selbst, sondern nur die Vorbereitung desselben. Also ist auch die Wiederherstellung der Leiber der Gottlosen keine rein richterliche That Gottes. Ist sie aber dies nicht, so muss man annehmen, dass die Seelen der Gottlosen insofern bei der Wiederherstellung ihrer Leiber betheiligt sind, als sie in den durch Gottes Macht entstehenden ihre gottentfremdete Individualität ausprägen. An den Leibern der Gerechten beseitigt Gott alles was Folge der Sünde ist, und an den Leibern der Gottlosen beseitigt er alles was ihre sündhafte Innerlichkeit trüglich verdecken könnte, aber das Sündhafte selbst sowohl in seinem innern Wesen als in seiner äussern Erscheinung ist die Wirkung der bei dem Wiederherstellungsacte concurrirenden Seelen.

Zu dieser Wirkung der Seelen selbst fügt das letztentscheidende Gericht die richterliche Wirkung Gottes. Sowohl Turba als Doxa der Auferstandenen erhalten da ihre letzte Steigerung, ihr ewiggültiges Siegel.[1]

1) Julius Müller setzt die Himmelfahrt Christi in ein ähnliches Verhältniss zu seiner Auferstehung, indem er zwischen beiden Thatsachen einen Process von innen heraus annimmt, in welchem der Geist Christi seine Leiblichkeit fortschreitend durchdrungen und sich angebildet habe (Lehre von der Sünde 2, 402—406 der 3 Ausg.) —

Denn erst mit dem seligen geistleiblichen Schauen Gottes vollendet sich die Doxa der Gerechten, indem die Doxa des Dreieinigen sich in ihnen, den Schauenden, abprägt (1 Joh. 3,2 vgl. Joh. 17,24), und erst in der Hölle, wo nicht, wie in der diesseitigen Welt, Zorn und Liebe gemischt sind, sondern Zorn oder, was dasselbe, Finsterniss und Feuer ausschliesslich herrschen, vollendet sich die Turba der Gottlosen, indem das höllische Zornfeuer (von dem das elementarische nur ein fernes geschöpfliches Bild ist) ihr natürliches Lebensrad (Jac. 3,6) in Brand setzt.[1] Jenseit der die Heilsgeschichte abschliessenden Gottesthaten, welche Apok. 20,11—21,1 geschrieben sind, ist die aus Zorn und Liebe gemischte gegenwärtige Welt, diese Welt der Pädagogie auf Christum, für immer beseitigt. Es bestehen nur noch der über die gegenwärtige Welt unendlich erhabene Bereich ausschliesslicher Liebe und der unendlich tief unter der gegenwärtigen Welt gelegene und deshalb von Baader sinnreich als untermateriell, unterräumlich, unterzeitlich bezeichnete Bereich des ausschliesslichen Zorns. Ein Diesseits, in welches die Seele zurückkehren könnte, um nach mancherlei Wandelungen endlich doch in das selige lichte Reich der Liebe zu gelangen, gibt es nicht mehr. Die Metempsychose ist eine Lüge.

Die Metempsychose.

§. 2.

Die Metempsychose[2] ist die gewöhnlich, obwohl nicht immer, mit dem Präexistentianismus verschwisterte Lehre, die wir schon Abschn. I §. 1 flüchtig berührten. Wir würden hier nicht auf sie zurückkommen, wenn sie nur eine ausserjüdische und ausserchristliche Geschichte hätte. Aber sie hat sowohl in Synagoge als Kirche entschiedene Vertreter gefunden. Die Pharisäer lehrten nach Josephus' Zeugniss, dass die Seelen der Bösen in ewiger Strafe verbleiben, die Seelen der Guten dagegen wieder in andere

eine nicht unwahrscheinliche Ansicht, an der aber dies unannehmbar ist, dass der Leib des Auferstandenen noch σῶμα χοϊκὸν gewesen und σῶμα πνευματικὸν erst infolge dieser Entwickelung geworden sei. Besser Keerl, Schöpfungsgeschichte S. 785: Sein Leib, vorerst paradiesisch, wird mit dem Eingang in das himmlische Allerheiligste ins himmlische Wesen verklärt.

1) Karsten in seiner Schrift über die letzten Dinge lehrt, dass die Gottlosen nur auferstehen, um im Weltgericht ihres in Kraft der Erlösung erstandenen Leibes entkleidet zu werden und alsdann als entkörperte Geister fortzuexistiren, aber die Schrift sagt nichts was diese Vorstellung begünstigte.

2) Statt μετεμψύχωσις heisst sie auch μετενσωμάτωσις, μετένδεσις d. i. Umbindung der Seele von einem Körper an den andern, μεταγγισμός d. i. Umgiessung aus einem Gefäss ins andere, bei den lat. Vätern *animarum transmigratio, translatio, revolutio, reciprocatio etc.*

Leiber übergehen.[1] Das klingt als ob die Pharisäer die Seelenwanderung gelehrt hätten, in der That aber ist es nur die biblische, von den Pharisäern im Gegensatz zu den Sadducäern festgehaltene Auferstehungslehre, welcher Josephus, damit sie sich vor den Römern nicht zu schämen brauche, dieses pythagoräisch-platonische Gewand anzieht.[2] Wie häufig hören wir in den Talmuden die Pharisäer mit den Sadducäern über die Auferstehung (תְּחִיַּת הַמֵּתִים) streiten, aber über Seelenwanderung verlautet nichts, ausser dass hie und da vorausgesetzt zu sein scheint, ein und derselbe Mensch könne zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen und Verhältnissen in der diesseitigen Geschichte auftreten[3] — eine Vorstellung, welche zur Zeit Jesu Volksaberglaube gewesen zu sein scheint, denn Herodes der Tetrarch meint, dass Jesus nur eine andere Incarnation der Seele des enthaupteten Johannes sei (Mt. 14, 1 s. vgl. Mr. 6, 16. Lc. 9, 9), und sowohl Johannes der Täufer (Joh. 1, 21) als Jesus (Mt. 16, 14. Lc. 9, 19) werden vom Volke für wiedererschienene grosse Personen der Vergangenheit gehalten. Man hat auch die Frage der Jünger Joh. 9, 2 von vorausgesetzter Seelenwanderung oder wenigstens, wie de Wette mit Brückners Zustimmung, von vorausgesetzter Präexistenz aus erklären zu müssen gemeint, aber es ist gar nicht nöthig anzunehmen, dass die Jünger den einen der beiden als möglich gesetzten Fälle für ebenso denkbar halten als den andern. Die Frage ist der Ausdruck der Verlegenheit, in welche sie durch die falsche Prämisse, dass leibliches Uebel des Einzelnen immer Sündenstrafe sei, versetzt werden. Erst der Sohar lehrt nicht allein, wie die Talmude, die Präexistenz der Seelen, sondern auch das Uebergehen der Seelen aus einer diesseitigen Lebensgestalt in die andere, bis sie endlich würdig werden, zurückzukehren in den Palast des himmlischen Königs.[4] In der alten Kirche erregte Origenes den Verdacht gleicher Ansicht, indess erklärt er sich öfter ausdrücklich gegen die Seelenwanderung, und eine fortgehende diesseitige Umkörperung der Seele ist auch wirklich seinem Systeme fremd,[5] welches dafür eine fortgehende Neuschöpfung materiel-

1) *Bell. jud.* 2, 8, 14 (vgl. 3, 8, 5); *ant.* 18, 1, 3. Die Hauptstelle lautet: *ψυχὴν πᾶσαν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.*

2) s. Böttcher, *de inferis* §. 518 s. 552. Winer, RW. 2, 247.

3) z. B. *b. Sanhedrin* 105 b, wanach Beor (der Vater Bileams, nicht Bileam selbst, wie Böttcher §. 552 angibt), Cuschan Rischatajim und Laban der Aramäer Eine Person sind.

4) s. Franck, Kabbala S. 177. Die Seelenwanderung heisst גִּלְגּוּלָא דְנִשְׁמָתָא (*revolutio animarum*), wohl zu unterscheiden von גִּלְגּוּל in einer anderen eschatologischen Bedeutung, s. Buxtorf, *Lex. chald.* c. 438—440.

5) Wohl zu merken: eine diesseitige Metensomatose, s. seine Bestreitung dieser zu Anfang des *t. XIII in Matthaeum.*

ler, zu Läuterungsstätten der Geister bestimmter Welten lehrt und so an die Stelle der Seelenwanderungslehre eine weit „erhabnere Theorie“ zu setzen sich rühmt. Nichtsdestoweniger beschuldigt ihn Hieronymus, dass er die Seelenwanderung unverkennbar in Platons und Pythagoras' Sinne vertheidige,[1] und beklagt, dass das damit so nahe verwandte Schlangengift des origenischen Präexistentianismus noch immer von Aegypten und dem Orient aus sich heimlich in der Kirche vererbe.[2] Der Gnosticismus, sowohl der juden- als heidenchristliche, nahm die von Philosophie und Kabbala so begünstigte Irrlehre auf und zog sie gross.

Und wie begründete man sie aus der heiligen Schrift? Wie es Basilides anfing, berichtet uns Origenes zu Röm. 7, 9 s.: „Ich starb, sagt der Apostel; denn es begann nun die Sünde mir zugerechnet zu werden. Aber Basilides, ohne zu beachten dass dies vom natürlichen Gesetz verstanden werden muss, zieht das apostolische Wort auf abgeschmackte und gottlose Fabeln, auf das pythagorische Dogma, indem er aus dieser Aussage des Apostels zu beweisen sucht, dass die Seelen in immer andere Körper umgegossen werden. Wenn der Apostel sagt: ich lebte einst ohne Gesetz, so meint er nach Basilides: ehe ich in diesen jetzigen Körper kam, lebte ich in der Körpergestalt eines nicht unter dem Gesetze befindlichen Wesens, eines vierfüssigen Thiers nämlich oder eines Vogels. Basilides ist dabei blind gegen das was folgt: als aber das Gebot kam, lebte die Sünde wieder auf (*revixit*).“[3] Karpokrates lehrte, dass die Welt ein Werk der tief unter dem wahren höchsten Gott stehenden Weltgeister sei und dass die Seele durch das Gebiet der Weltgeister hindurch, aus deren Banden frei geworden, ihren Weg aufwärts zu dem ewigen ungewordenen Vater zu nehmen habe. Darauf deutete er die Gleichnissrede Jesu: „Wenn du mit deinem Widersacher auf dem Wege bist, so gib dir Mühe dass du von ihm loskommest, damit er dich nicht etwa dem Richter übergebe und der Richter dich übergebe dem Executor und dieser dich ins Gefängniss werfe. Wahrlich ich sage dir, du wirst nicht herauskommen aus diesem, bis du den letzten Heller bezahlest“ (Lc. 12, 58. Mt. 5, 25). Der Widersacher, sagte er, ist der Teufel, einer der Weltgeister, welcher die abgeschiedenen Seelen vor den Richter führt, den obersten der Weltgeister, der sie dem Executor,

1) In der *ep.* 59 *ad Avitum* (*Opp. ed. Vallarsi* 1 *c.* 923) und ebenso Kaiser Justinian in seinen auf das fünfte Concil von Constantinopel (550) bezüglichen Schriften (in *t. IX* der *Collectio* von Mansi). Bei Photios lesen wir sogar, dass Origenes der Ansicht beschuldigt ward, dass die Seele des Erlösers die Seele Adams gewesen sei.

2) In der *ep. ad Demetriadem* (*Opp.* 1. *c.* 992 s.), vgl. *epitaphium Paulae* (*ib. c.* 715 — 719).

3) s. Stierens Ausg. des Irenäos 1, 903.

einem anderen der Weltgeister, übergibt, um sie in andere Körper einzuschliessen; denn der Körper, sagen sie, ist ein Kerker, aus dem die Seele nicht herauskommt, bis sie alles Weltliche durcherlebt und durcherprobt und dabei ihre Freiheit bewährt hat, um frei zu dem über die weltbildnerischen Engel erhabenen Gott emporzuschweben.[1]

Eine Widerlegung bedarf solche Schriftbeweisführung nicht. Sie ist noch toller als wenn jemand, wie Augustin bemerkt, Ps. 49, 13. 21. 74,19 für die Seelenwanderung anführen wollte, oder wenn Juda b. Aser, Abravanel und andere jüdische Religionsphilosophen in ihr den Grund des gesetzlichen Levirats (טעם היבום) finden und sich auf Iob 33, 29 als Beweisstelle berufen.[2] Die Schrift enthält keine ihr auch nur von ferne günstige Andeutung. Denn auch Mt. 11, 14 s. (vgl. 17, 12) ist eine solche nicht. Johannes selber verneint ja, dass er Elia sei (Joh. 1, 21), er ist es also nicht im Sinne der Juden; er ist es aber in einem gewissen Sinne doch, denn er ist der dem Herrn weissagungsgemäss vorausgehende andere Elia, und es kam viel darauf an, dass man ihn dafür hielte, um sich über den angebrochenen Tag des Heils, das erschienene himmlische Reich des anderen David nicht zu täuschen. Uebrigens ist ja Elia nach der Schrift leibhaftig gen Himmel entrückt. Dass seine Seele im Schoosse Elisabeths mit einem neuen diesseitigen Leibe umkleidet worden sei, wäre ein Widerspruch der Schrift mit sich selber.

Die Metempsychose hat also kein biblisches Zeugniss für sich aufzuweisen, sie missbraucht, wie alle falsche Weisheit, das Wort Gottes nur, um sich damit zu schminken. Sie ist im Gegentheil durch und durch schriftwidrig. Denn 1) verrückt sie wider Vernunft und Erfahrung die durch die Schöpfung, wie die h. Schrift bezeugt, zwischen Wesenklasse und Wesenklasse (מִין) gezogenen Grenzen, wonach es unmöglich ist, dass ein Wesen in das andere übergehe oder, was im Grunde dasselbe, dass die Seele des einen Wesens zur Seele des andern werde. Dass die Seelen derjenigen Menschen, deren Gott ihr Bauch ist und die ihre eigne Gefrässigkeit mit Dummheit und Trägheit geschlagen hat, in Schweine, Esel und ähnliche Thiere fahren; die Seelen derjenigen, welche Ungerechtigkeit liebten, Tyrannei ausübten und dem Raube ergeben waren, in Wölfe, Habichte und andere Raubthiere; die Seelen derjenigen dagegen, welche sittig und geruhig lebten, aber nicht aus Grundsatz, sondern aus Gewohnheit, in Bienen oder Ameisen, und dass diese degradirten Seelen je nach ihrem Ver-

1) Irenäos, *c. haer.* 1, 25. Tertullian, *de anima* c. 35. Epiphanios, *haer. XXVII* (*Opp. ed. Petav.* 1, 106).

2) s. die beiden hebr. Schriften über die Seelenwanderung in der Sammlung טעם זקנים, Frankfurt a/M. 1854.

halten aus Thierseelen wieder zu Menschenseelen werden können, wie wir bei Platon lesen: das ist, sowohl physisch als ethisch angesehen, gleich absurd. Es ist absurd in physischer Hinsicht, denn „jeder Körper — sagt Aristoteles ganz richtig[1] — hat seine eigenthümliche innere Form und äussere Gestaltung, und dass jede Seele unterschiedslos in jeden Körper einziehen könne, ist also ein ebenso mährchenhaftes Gerede, als ob man sagte, ein Baumeister könne sein Werk mittelst Flötenspielens ausführen; so gut als jede Kunst ihre Werkzeuge haben muss, bedarf auch die Seele eines ihr entsprechenden Körpers.“ Es ist absurd in ethischer Hinsicht; denn ein Strafzustand ohne Bewusstsein der vorausgegangenen abzubüssenden Sünden kann unmöglich zur sittlichen Läuterung des Menschen dienen, und eine zur Thierseele gewordene Menschenseele ist überhaupt nicht mehr ein sittlich zurechnungs- und vervollkommnungsfähiges Wesen. Den Nachweis dieser zwiefachen (physischen und ethischen) Absurdität des pythagoräisch-platonischen Dogma's findet man schon bei Justinos Martyr.[2]

1) In den 3 Bb. *περὶ ψυχῆς* I, 3.

2) Zu Anfang des *Dial. c. Tryphone*, vgl. Irenäos *c. haer. II*, 33 s., welcher seinen Gegenbeweis dem Mangel aller Erinnerung an den früheren Zustand entnimmt; Theodoret, *Graecarum affectionum curatio* c. XI (p. 431 s. *ed. Gaisford*), welcher in Betreff des Uebergangs in Wespen, Bienen und Ameisen witzig bemerkt, dass nach Platon der Lohn derer, die in ihrem Leben Niemandem Unrecht gethan haben, der ist, Andere zu schädigen und zu verletzen; Augustin *civ. X*, 30., welcher sich mit Befriedigung darauf beruft, dass selbst Porphyrios die Lehre Platons und Plotins, seines Meisters, auf Uebergang in Menschenleiber beschränkt habe: *puduit scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in mulum revoluta vectaret, et non puduit hoc credere, ubi revoluta mater in puellam filio forsitan nuberet.* Unübertroffen in dieser Art von Bekämpfung ist Tertullian, welcher in seinem *apologeticus* c. 48 und besonders *de anima* c. 32—35 die philosophisch-gnostische *metempsychosis s. metensomatosis*, in deren spottender Benennung er unerschöpflich erfinderisch ist, mit der beissendsten Lauge des derbsten Witzes überschüttet. In eine eingehende Widerlegung lässt sich ausser den Genannten nur Aeneas von Gaza in seinem Dialog „Theophrastos“ ein. Hermias höhnt nicht ohne Witz. Lactanz und Chrysostomos verlieren sich in hohle Tiraden. Was sich sonst bei den Vätern über Metempsychose findet, sind theils nur unbedeutende geschichtliche Notizen (bei den Apologeten, Clemens Alex., Eusebios, Epiphanios), theils ungenügende Ansätze zur Widerlegung (Cyrill von Alex., Isidorus Pelus. *l. IV. ep.* 163). Ausser Porphyrios beschränkte auch Jamblichos und Hierokles (nach der Mittheilung bei Photios) die menschliche Metempsychose auf Uebergang in Menschenleiber. Einen andern sonderbaren Versuch, das platonische Dogma zu rechtfertigen, machten Proklos und Syrianos. Sie sagten, dass das Thier seine eigne Seele behalte, die in den Thierleib wandernde Menschenseele aber sympathisch an die Thierseele gekettet sei. *Ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος* — sagt Proklos im 6. Buche zum Timäos — *εἰςκρίνεσθαι μὲν εἰς θηρία φησὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἔχοντα δὲ τὴν οἰκείαν ζωὴν, καὶ ἐπὶ ταυτῇ τὴν εἰςκριθεῖσαν ψυχὴν οἷον*

Nun lässt sich zwar von der Metempsychose, wenn sie jene Verwandlung der Menschen in Thiere aufgibt, so wenig als von dem Präexistentianismus (Abschn. I §. 1) sagen, dass sie vernunftwidrig sei. Aber offenbarungs- und schriftwidrig ist sie in allen Gestalten. Denn 2) nach der Schrift ist der Tod das absolute Ende der diesseitigen Geschichte jedes einzelnen Menschen und die Parusie Christi das absolute Ende der diesseitigen Geschichte der ganzen Menschheit. Ein allgemeines Gericht entscheidet endgültig über die Geschicke aller Menschen und aller in die Menschengeschichte verflochtenen Wesen, und nachdem die gegenwärtige Welt vergangen, deren Charakteristisches die Mischung von Zorn und Liebe ist, gibt es ausser der aus dem Untergange der alten Welt hervorgegangenen neuen keine weiter. Das der Zeitlichkeit immanent gewesene Wesen der Ewigkeit ist zum Durchbruch gekommen, die beiden Principe sind auf ewig entmischt und es gibt nur noch einen Bereich der Liebe oder des Lichtes, den Himmel, und einen Bereich des Zorns oder der Finsterniss und des Feuers, die Hölle.

In der biblischen Lehre von den letzten Dingen ist also schlechterdings kein Raum für eine stufengängige Verkörperung der abgeschiedenen Seelen, sei es in der gegenwärtigen Welt oder in anderen künftigen. Selbst Origenes musste das eingestehen, obwohl ihm seine exegetische Methode gestattete, die Schrift wie ein Kaleidoskop zu schütteln. Wenn aber unter den grossen Denkern der neueren Zeit Lessing der Seelenwanderung so leichthin das Wort redete,[1] so erklärt sich dies daraus, dass er den Begriff einer positiven, obwohl stufengängigen Offenbarung ganz verloren hat und nach einer geistlich ebenso freien als gebundenen Stellung zu dem

ἐποχουμένην καὶ τῇ πρὸς αὐτὴν συμπαθείᾳ δεδεμένην. Man erinnert sich dabei der kabbalistischen Lehre vom עִבּוּר d. i. der Imprägnation einer Seele durch eine mit ihr einheitlich zusammengegebene andere. Aeneas persiflirt die neue Erfindung seines Zeitgenossen Proklos in recht gelungener Weise.

1) In der Erziehung des Menschengeschlechts (1780), wo §. 95 lautet: „Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, darauf verfiel?“ Dass die Metempsychose die älteste Vorstellung vom Jenseits sei, ist falsch. Sie hat sich sowohl bei Aegyptern als Indern erst aus dem Hades und seinem Doppelzustande entwickelt. Innerhalb Israels ist man über diese offenbarungsgemässe Grundansicht weder auf mythologischem noch auf speculativem Wege, wie anderwärts, hinausgeschritten. Zschokke hat den Seelenwanderungsglauben in einer sentimentalen Novelle, Harmonius betitelt, vorgetragen. „Ich kenne drei Wesen — sagt da Harmonius — mit welchen ich während meines siebenzigjährigen Lebens auf eine wundersame, unwillkürliche Weise zusammengezogen ward, wie mit keinem andern Wesen. In allen dreien war dieselbe Zärtlichkeit, dieselbe Treue.“ Das erste dieser Wesen war ein Vogel, das zweite ein Hund, das dritte seine Gattin!

göttlich-menschlichen Schriftkanon nur erst im Finstern tappte. Beides gilt, obschon in geringerem Grade, auch von Herder, der seine Widerlegung Lessings mit den Worten schliesst: „Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das, dünkt mich, ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach der uns gewiss eine fröhlichere, höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht.“[1]

Diese „unbekannte“ Metempsychose, die einzige in der Schrift gelehrte, ist die Auferstehung. Wie da an den Leibern der Gerechten ihr gottesbildliches Wesen, an welchem Christi Blut jeden Makel getilgt hat, zur Erscheinung kommt, so wird durch die nicht minder menschlich gestalteten Leiber der Gottlosen ihr einerseits teuflisches, andererseits thierisches Wesen hindurchbrechen und sie zum grausigen und ekelhaften Widerspiel der Verklärung machen. Das, aber auch nichts weiter als das, ist die Wahrheit der Metempsychose. Den Dualismus von Hölle und Himmel, welchen die Metempsychose aufzuheben bezweckt, lässt die biblische Offenbarung unaufgehoben.

Die Wiederbringungslehre.

§. 3.

Wenn die gegenwärtige Weltgestalt, welche ganz und gar eine dem Menschen geschlagene Brücke ist, auf welcher er vom Zorne zur Liebe, vom Fluche zum Segen, vom Tode zum Leben gelangen kann, zerbrochen sein wird, so ist der Mensch auf ewig in dem Principe, in welches er sich diesseits vermöge freier Selbstentscheidung einergeben und eingelebt hat. Die Feuerseite wie die Lichtseite der göttlichen Doxa haben nun in Hölle und Himmel eine ewige aussergöttliche Objectivität. Es bedarf keiner schliesslichen Aufhebung der Hölle in den Himmel, damit die Gesammtcreatur ein Abbild des ewigen Triumphes des Lichts über die Finsterniss sei, welchen die göttliche Doxa, innergöttlich betrachtet, darstellt (Abschn. IV §. 6). Dieser Triumph ist vollzogen. Wäre die Gesammtcreatur Ein Wesen, so müsste er freilich so vollzogen sein, dass die Finsterniss in diesem Einen Wesen aufgehoben wäre in Licht. Da aber die Gesammtcreatur eine Unzahl von Wesen ist, so ist er auch dann schon vollzogen, wenn diejenigen Wesen, welche ihren Stand im Princip des Zorns genommen haben, gegen die Heiligen, deren Erbtheil im Lichte, nichts weiter vermögen und zum Fussschemel Gottes und seines Christus d. i. zu dem dunklen Grunde geworden sind, auf welchem sich die Glorie der göttlichen Herrschaft erhebt. Gott ist auch so *πάντα ἐν πᾶσιν*. Er, der seinem drei-

1) Postscenien zur Geschichte der Menschheit, Werke (1807), 7, 277 s.

einigen Wesen nach die Liebe ist, umfängt alle die dieser Liebe sich erschlossen haben mit dem Lichte seiner Doxa, und alle die dieser Liebe sich verschlossen haben mit der Finsterniss und dem Feuer seiner Doxa. Die Liebe hat ja gesiegt. Das Böse ist in Schranken gethan. Seiner gänzlichen Vernichtung bedarf es nicht, damit das Hexaëmeron der Weltgeschichte wie das der Weltschöpfung mit והנה טוב מאד (Gen. 1,31) abschliesse.

Es gibt keine der h. Schrift in unverantwortlicherer Weise widersprechende Lehre, wie die von der sogenannten Apokatastasis. Man braucht nur einen Blick in das Leben Joh. Wilh. Petersens († 1727) zu thun, um sich zu überzeugen, wie auch die edelste Seele in allen ihren Beziehungen gerade durch diese Lehre verkehrt werden kann. Sie ist kein Postulat der Vernunft, wofür man sie ausgibt. Denn wie neuerdings vollkommen richtig bemerkt worden ist, die anthropologische, psychologische und ethische Betrachtung fordert im Gegentheil die Möglichkeit einer ewigen Verdammniss. „Da der Mensch nicht mittelst eines Naturprocesses selig werden soll, muss es nicht dem Willen möglich sein, seine Verstockung festzuhalten, ins Unendliche die Gnade zurückzuweisen und so selber die Verdammnis zu erwählen? Will man sagen, dass diese Möglichkeit einer fortwährenden Verstockung auch eine stete Möglichkeit der Bekehrung enthalten müsse, so ist dies ein übereilter Schluss. Denn schon dieses irdische Leben zeigt uns das fürchterliche Gesetz der Nothwendigkeit, nach welchem das Böse mehr und mehr ein unveränderliches Naturgepräge im Individuum annimmt. Zwar zeigt die psychologische Erfahrung auch, dass in der menschlichen Seele ein mächtiger Wendepunkt eintreten kann, wodurch das Alte abgebrochen wird und die Entwickelung des Charakters eine neue Richtung annimmt. Es entsteht aber hier die alte Frage, ob es nicht für die Bekehrung des Menschen einen *terminus peremtorius* gibt, eine äusserste Grenze, über welche hinaus Busse und Bekehrung nicht mehr möglich ist. Dürfen wir diese Grenze nicht willkürlich an irgend einen Punkt innerhalb der Zeit verlegen (z. B. an das Ende dieses Lebens), so müssen wir sie doch unbedingt an das Ende der Zeit und Geschichte selber setzen, was gerade der Begriff von der letzten Zukunft des Herrn ist. So lange es eine Zeit gibt, muss Bekehrung möglich sein; denn es ist eben der christliche Begriff von der Bedeutung der Zeit, dass sie eine Zeit der Prüfung und der Gnade ist, und so lange der Sünder sich in der Zeit befindet, steht er unter der Langmuth Gottes. Aber wenn nicht blos dieser oder jener bestimmte Zeitabschnitt, sondern die Zeit selber verlaufen ist, dann ist nicht einzusehen, wie noch Bekehrung möglich ist, weil die Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgeschichte gedacht wer-

den kann. Die Möglichkeit der Bekehrung beruht nämlich nicht blos darauf dass das Gute wesentlich im Menschen vorhanden ist und sich nie auslöschen lässt, was ebensowohl die Möglichkeit der Verdammniss ist, sondern darauf dass innere und äussere Bedingungen der Wirklichkeit für die Entwickelung dieser Möglichkeit vorhanden sind, dass der Sünder noch in derjenigen Ordnung der Dinge sich befindet, welche das Gepräge des Unentschiedenen an sich trägt, einem Weltzustande, wo noch von Prüfung und Versuchung die Rede sein kann."[1]

Was da Martensen von dem Naturcharakter sagt, den das Böse annimmt, stimmt zusammen mit dem was wir von Abschn. III §. 2 an nun schon öfter von den nicht blos ethischen, sondern auch physischen Folgen der Sünde vorgetragen haben. Was er von der Zeit sagt, gilt von der gegenwärtigen Welt überhaupt, welche in ihrer zeiträumlich beschränkten, ihrer die Gottheit nicht minder verhüllenden als offenbarenden, ihrer aus Selbstbeweisen göttlicher Liebe und göttlichen Zorns gemischten Beschaffenheit darauf angelegt ist, dem Menschen seine Bedingtheit fühlbar zu machen, ihm die Sünde durch ihre Selbstfolgen zu verleiden, die Steigerung seiner Sünde zur dämonischen zu hemmen und ihn zu dem mittelst Glaubens zu erlangenden Heile zu erziehen. Wird diese pädagogische Weltgestalt zerschlagen, so ist und bleibt der Mensch was er innerhalb derselben geworden. Er ist und bleibt, er wird nicht vernichtet, denn ebensowenig als Apokatastase der Bösen, lehrt die Schrift deren schliessliche Vernichtung. Die menschliche Vernunft möchte gern so oder so den Dualismus aufheben, mit dem die Weltgeschichte abschliesst. Mag sie es auf ihre Verantwortung thun, nur fälsche sie die Schrift nicht. Diese lehrt ewigen persönlichen Fortbestand aller persönlichen Wesen, und zwar einen durch das was sie zeitlich geworden principiell bedingten.

Hier in diesem Leben — sagt Jac. Böhme[2] — ist die Seele in der

1) Martensen, Dogmatik §. 286.

2) s. Hamberger, Lehre Jak. Böhme's S. 302 s. J. Böhme ist entschieden gegen die Apokatastasis. Seine Lehre von den letzten Dingen wird deshalb von Hamberger (ebend. S. 331) unbefriedigend befunden, wie auch Franz v. Baader in diesem Punkte dem Meister untreu geworden war. Wir beugen uns, wie auch v. Rudloff, mit J. Böhme unter das Schriftwort und entgegnen den Apokatastikern mit Augustin (*civ. XXI,* 23): *Ita plane hoc erit, si non quod Deus dixit, sed quod suspicantur homines plus valebit.* Auch das gesunde Urtheil H. W. Rincks (Vom Zustand nach dem Tode S. 291) verdient hier auszeichnende Erwähnung: „Es dünkt uns sehr voreilig zu sein, mit Jung Stilling zu urtheilen, die Annahme einer ewigen Verdammniss beeinträchtige die Ehre Gottes und sei Gott ungeziemend. Verstehen wir denn so durchaus die Geziemlichkeiten Gottes? Verstehen wir bis auf den Grund das Wesen Dessen vor dem die Seraphim mit verhülltem Antlitz singen: Heilig, Heilig, Heilig ist der Herr Zebaoth?"

Wage, im Angel und kann, wenn sie böse ist, wiedergeboren werden in der Liebe; wenn aber der Angel zerbricht, dann ist sie in ihrem eignen Lande, in ihrem Principio.

Innerhalb der beiden Principien ist aber Bewegung, und nicht blos im Kreise. Die diesseitige Geschichte hat aufgehört, jedoch nicht das Geschehen, also auch nicht alle Geschichte.

Der Fortschritt in der Ewigkeit.

§. 4.

Die diesseitige Geschichte, welche sich im Conflicte des Guten und Bösen vollzieht und in jedem ihrer Momente dem Menschen verstattet, über sein zeitliches und ewiges Geschick zu entscheiden, ist freilich dann für immer abgelaufen. Da aber die Creaturen als solche endlich und bedingt zu sein nie aufhören und also Zeit und Raum im Jenseits, obwohl von der Ewigkeit und Unendlichkeit durchdrungen, doch nicht vernichtet sind; da ferner Himmel und Hölle eine Unzahl von Wesen bergen, welche sowohl ihrer Individualität als den Stufen ihres Herrlichkeits- oder Strafzustandes nach verschieden sind und in der beziehungsreichsten Gemeinschaft unter einander stehen; da endlich das Verhältniss zu Gott eine endlose Vertiefung und unendlich mannigfaltige Gestaltung zulässt: so gibt es ohne allen Zweifel ein fortschreitendes Geschehen sowohl im Bereiche der Liebe als des Zorns. Zwischen beiden Bereichen ist zwar eine Kluft. Ein Hinüber und Herüber schliesst die Schrift ausdrücklich aus. Aber alle Geister, die der Menschen wie der Engel, bewegen sich in dem Principe, welches in freier Entscheidung ihre Lebenssphäre geworden.

Alle Blicke in das selige Jenseits, welche uns die h. Schrift gewährt, zeigen uns ganz und gar kein unterschiedsloses Einerlei, keine unthätige Ruhe. Und da alles Leben sich nicht im Kreise dreht, ohne an Intensität und Inhalt zu wachsen, so ist auch das jenseitige Leben nicht ohne Fortschritt zu denken. Wir dürfen, ohne der Schrift zu widersprechen, ein Fortschreiten der seligen Geister in Erkenntniss und Herrlichkeit annehmen.[1]

1) Die meisten Alten antworten auf die Frage, worin die Thätigkeit der Seligen bestehen werde, allerdings immer nur: im Lobe Gottes. So z. B. Augustinus in Ps. LXXXV: „Was wird in der andern Welt unser Geschäft sein, was unsere Bethätigung? Ruhe, sagst du, schliesst ja alle Thätigkeit aus. Also werden wir dasitzen und starren und nichts thun!? Wenn unsere Liebe erkaltet, erkaltet auch unsere Thätigkeit. Wie wird also die Liebe, wenn sie im Angesichte Gottes die hienieden unter Seufzen ersehnte Befriedigung erlangt haben wird, uns entzünden, uns erleuchten, uns wandeln! Was also werden wir da thun, Brüder? Der Psalm sagts uns: Selig sind die in Deinem Hause wohnen. Weshalb? Sie loben dich immerdar. Das wird unser Thun sein:

Die unausgründliche Tiefe des göttlichen Wesens, die unerreichbare Höhe der göttlichen Doxa machen es möglich. Die „vielen Wohnungen" Joh. 14, 2 machen es wahrscheinlich. Und was die Apokalypse 22, 2 nicht von dem Jerusalem des Millenniums,[1] sondern von dem Jerusalem der neuen verklärten Erde sagt, ist ein bedeutsamer Fingerzeig auf die Wirklichkeit des Wahrscheinlichen. „Mitten auf ihrer Strasse — sagt dort der Seher — und zu beiden Seiten des Stroms stand Holz des Lebens, zwölf (zwölferlei) Früchte bringend, Monat für Monat darreichend seine Frucht, und die Blätter des Holzes dienten zur Gesundheit der Heiden."

Wider den Wortlaut versteht Hengstenberg in seiner Erläuterung der Offenbarung dieses *εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν* von der Wirkung, welche diesseits vom himmlischen Jerusalem auf die Heiden ausging, *θεραπεία* ist ja nicht nothwendig Heilung der Kranken, es bedeutet hier, was es sprachlich bedeuten kann (vgl. mit Ez. 47, 12 den Gebrauch von מַרְפֵּא und רִפְאוּת in den Sprüchen): Stärkung, Kraftmehrung, Heilungsvollendung der Genesenen.[2] Sachlich ist nichts dagegen: da der Begriff der Vollendung im Zwischenzustande die Steigerung nicht ausschliesst (vgl. Hebr. 12, 23 mit 11, 40. Apok. 6, 9—11. 1 Cor. 15, 23—28), so wird er sie auch nach der Neuschöpfung Himmels und der Erde nicht ausschliessen. Gibt es, wie unleugbar, eine Mannigfaltigkeit von Stufen jenseitiger Herrlichkeit, so ist nicht abzusehen, weshalb nicht auch Erhebung von der einen zur andern stattfinden könne, da das höchste Gut, welches der Besitz aller

Lobpreis Gottes." Es finden sich aber auch in der altsynagogalen wie altkirchlichen Literatur Hindeutungen auf ein jenseitiges Fortschreiten, z. B. der talmudische an Ps. 84, 8 gelehnte Sinnspruch: תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא d. i. die Weisen streben rastlos vorwärts wie in dieser, so in der zukünftigen Welt (*b. Berachoth* 64a, *Moëd katan* 29a), womit übereinstimmig Irenäos sagt (II, 28, 3): *ἔνια μὲν (τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων) ἐπιλύομεν κατὰ χάριν Θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ Θεῷ, καὶ οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τῷ νυνί, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ Θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρὰ Θεοῦ.* Von einem solchen *promoveri, crescere, ascendere* der Gerechten redet Irenäos häufig, theilweise mit Berufung auf apostolische Tradition. Man hat neuerdings dieselbe Ueberzeugung aus 1 Cor. 13, 13 zu begründen gesucht (z. B. Siebenhaar in der Schrift *de fide et spe in aeterna etiam vita mansuris* 1839), aber wider den Sinn des Apostels (2 Cor. 5, 7. Röm. 8, 24), obwohl sich in gewissem Sinne ein ewiges Glauben und Hoffen der Seligen allerdings annehmen lässt.

1) Dies die Ansicht v. Hofmanns und auch Karstens, welcher 21, 1 entscheidend entgegensteht.

2) Ebenso H. W. Rinck, Vom Zustand nach dem Tode (1861) S. 324: Der Ausdruck „Gesundheit" muss nicht eben Krankheit voraussetzen, sondern bez. das vollkommene Ausgewachsensein ins Bild Gottes, die vollendete und harmonische Durchdringung des Organismus von der Herrlichkeit Gottes.

Seligen ist: die Gemeinschaft mit Gott, eine immer tiefere Versenkung, ein immer reicheres Geben und Nehmen, eine immer herrlichere Selbsterschliessung zulässt. Darum bemerkt von Gerlach zu jener Stelle der Apokalypse ganz sinngemäss: „Es wird auch dort noch ein unablässiges Schöpfen, ein Empfangen der Gnadengaben Gottes stattfinden, wie vom Baume des Lebens in Eden, und kein starres Einerlei, sondern ein ewiges Werden und Wachsen."

Sogar „Monat für Monat" kann der Seher sagen, denn das selige Jenseits ist zwar nicht aus unwiederbringlicher Vergangenheit, vergänglicher Gegenwart und dunkler Zukunft zusammengesetzt, aber es ist andererseits doch auch nichts weniger als starrer Stillstand und einförmige Ereignisslosigkeit, es ist ein von der Ewigkeit erfüllter und durchdrungener Verlauf von *αἰῶνες τῶν αἰώνων*. Die Zeit ist nun in ihrer Weise verklärt, wie es die Leiber der Seligen sind. Der Ewigkeitsgrund, aus dem sie hervorgegangen, ist durch sie hindurchgebrochen und überwaltet sie. Die Seligen wurzeln mit ihrem Leben in dem ewigen Leben Gottes. Das ist im Verlauf der Aeonen ihre immer gleiche Gegenwart. Es gibt keine Vergangenheit, die sie zurückwünschten, und keine Zukunft, die ihnen die Gegenwart verleidete. Ihre Gegenwart ist Gott. Dieser Gegenwart entbehren und doch endlos zu bestehen ist an sich schon höllische Qual für die Verdammten.

* *
*

Unser Plan, wie wir ihn in den Prolegomenen entwarfen, ist nun durchgeführt. Wir haben von den ewigen Antecedentien aus die Geschichte der Seele bis zu ihrem ewigen Endgeschicke verfolgt. Es ist ein System, das nun vor uns steht, nicht ein aus wissenschaftlichen Kategorien aufgebautes, sondern nachconstruirt den Wegen Gottes mit der Menschenseele, welche von der Ewigkeit ausgehn und in die Ewigkeit zurückgehen — ein geschlossener Kreis, dessen lebendiges Centrum der Name über alle Namen ist.

Was von Ewigkeit her vor Gott als Gedankenbild im Spiegel seiner Weisheit stand, das schauen wir nun in selbstlebendiger ewiger Erfüllung. Die Idee der Menschheit, in ihrer Verwirklichung durch die Sünde gestört, durch die Erlösung aber neu verjüngt und zum Siege geführt, ist nun vollendete ewige Wirklichkeit. Frei geworden in Gott durch Christum, ist der Mensch fortan schlechthin erhaben über das Böse, und sein Leib ist nicht blos, wie im Uranfang, der Anlage nach unsterblich, sondern unsterblichen Wesens. Die Geister der Erlösten sind nun in bestim-

mungsgemässer seliger Actualität das Abbild Gottes des Dreieinigen, und ihre Seelen das Abbild der göttlichen Doxa, und ihre Leiber das Abbild des Leibes der Doxa des Gottmenschen. Der Geist des Menschen lebt und webt in Gottes dreieiniger Liebe, die Seele des Menschen spiegelt in unaufhörlichem wonnigem Spiele den Liebestriumph der göttlichen Doxa, und der Leib des Menschen, dessen geistliche und mikrokosmische Typik nun nicht mehr ein verhülltes Geheimniss, sondern ein erschlossenes Wunder ist, prangt, von dem Liebeslichte des Geistes und der Seele durchleuchtet, in der lieblichsten Schöne. Alles aber, was die erlösende Liebe bis zur Selbstverstockung zurückstiess, ist auf ewig in die Zorngestalten der Doxa entsunken und führt dort ein sich verzehrendes und wie nichtseiendes Leben.

ANHANG.

AUS EINER PREDIGT DES VERF. AM 4. p. TRIN. 1854
ÜBER RÖM. 8, 18—23.

— — Woher kommt es denn, dass unsere Freude an der Natur und die Freude der Natur selber sich einmal über das andere in Trauer verwandelt? Die Antwort auf diese Frage steht im engsten Zusammenhange mit dem Zustande unserer eignen Seele und unseres eignen Leibes, sie liegt uns also nahe genug, aber aus eigner Vernunft finden wir sie nicht und bei der Weisheit dieser Welt würden wir sie vergeblich suchen. Woher kommt es denn, dass der Leib des gottesbildlichen Menschen zuletzt zu einem verwesenden Aase wird, wie die Leiber der unvernünftigen Thiere? Woher kommt es, dass Hitze und Kälte, Nässe und Dürre, Wind und Wetter immerfort an ihm wie an einem baufälligen Hause rütteln und nagen? Woher kommt es, dass er auch schon vor seiner Entseelung eine Behausung der Würmer ist? Woher die zahllosen Krankheiten und Missbildungen und Gebrechen, woher dieses auch bei den Gesunden mehr oder weniger kranke Leben, mit seinen langsamer oder schneller sich entwickelnden Todeskeimen? Fragt einmal die Weisheit dieser Welt, sie wird euch den schlechten trostlosen Aufschluss geben: die Beschaffenheit des Menschen und sein Verhältniss zur gesammten Natur bringt es so mit sich. Und so ist es auch wirklich; aber ist es denn ursprünglich so gewesen und wird es denn ewig so bleiben? Auf diese Fragen antwortet die natürliche Weisheit entweder gar nicht und lässt das Räthsel stehen, oder sie antwortet Ja und macht so das Räthsel noch räthselhafter. Die h. Schrift aber lehrt uns die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit und der Zukunft verstehen, und wohl keine Stelle so geflissentlich, wie Röm. 8, 18—23.

1.

Wenn ein Geschöpf von dem frei zu werden wünscht, was Gott ihm anerschaffen hat, so muss mit diesem Anerschaffenen eine entsetzliche Veränderung vorgegangen sein, und wenn selbst diejenigen, die sich ihrem inwendigen Menschen nach erlöst wissen und fühlen, dennoch, wie der Apostel sagt, unter Seufzen und Sehnen auf ihres Leibes Erlösung warten, so muss der menschliche Leib in einen Zustand gerathen sein, welcher die kläglichste Entstellung und Verkehrung des ursprünglichen ist. So muss es sein und, wenn wir auf die Schöpfung des Menschen zurückblicken, so

befinden wir es auch so. — Ihr habt wohl schon aus Stein gehauene Statuen gesehen, Menschengebilde menschlicher Kunst, welche durch das vollkommene Ebenmaass und durch die majestätische Schönheit ihrer Formen euch mit Bewunderung erfüllten. Wenn schon menschliche Kunst so Herrliches hervorbringen kann, wie herrlich wird erst das gewesen sein, was Gottes Allmacht hervorbrachte, als er nach seinem ewigen Rathschlusse daran ging, den Grund der Menschheit zu legen, als er, wie die Schrift erzählt, aus Staub von dem Erdboden den Menschen bildete (1 Mos. 2, 7). Bei der Schöpfung der Landthiere hatte er gesprochen: Die Erde bringe hervor lebendige Thiere, aber bei der Schöpfung des Menschen sprach er nicht: Die Erde bringe hervor Menschen. Die Menschen sind nicht durch ein solches schöpferisches Gebot entstanden, sondern Gott selbst legte, um menschlich zu reden, Hand ans Werk und bildete den Leib des Einen ersten Menschen aus der so eben vom ersten Thaue befeuchteten Erde des Wonnelandes Eden. — HErr, wie das zuging, wissen wir nicht, denn du bist nicht ein Mensch, dass du es mit Händen gethan hättest, und Mensch war Gott der Sohn noch nicht geworden. Deine unsichtbare Allmacht war es, welche, uns unbegreiflich, den Staub des Wonnelandes zum Leibe Adams gestaltete, deine Allmacht, welche auch den Staub der Gräber dereinst zu Leibern Auferstehender gestalten wird. Es war eine selbsteigne That deiner Liebe nach dem Grundriss deiner ewigen Weisheit und in Kraft deiner Allmacht. — Als nun der Menschenleib gestaltet war, da hauchte ihm Gott der Herr den geschaffenen, aber gottesbildlichen gottverwandten Lebensodem ein, und von ihm ausgehend durchdrang die Seele das Gebilde des Leibes und unterwarf sich die darin webenden Kräfte. So entstand der Mensch. Sein gottesbildlicher Geist lebte und webte in dem Gotte seines Ursprungs und von da aus beherrschte er durch die Seele das Gottesgebilde des irdischen Leibes. Er herrschte darin wie ein König auf seinem Thron und war berufen, von diesem Throne aus die Creatur um ihn her zu beherrschen. Der ganze Bestand seines Wesens war Friede und alle Creatur um ihn her war mit ihm in Frieden, und ihr Fortschritt zur Herrlichkeit hing davon ab, dass ihr König in der ihm anerschaffenen Heiligkeit bestände. Denn nach seinem Leibe gehörte er ihr zu und nach seinem Geiste den himmlischen Geistern. So stand er da als das Band zweier Welten, denn Himmel und Erde konnten ihn den ihren nennen — eine Bewunderung der heiligen Engel und eine Lust der himmlischen Weisheit, aber auch beneidet vom Satan, dem es gelang, ihn zu verderben.

2.

Was mit dem Menschen geworden, als er seine Gemeinschaft mit Gott durch Ungehorsam zerriss, sagt unser Text nicht geradezu, wohl aber was mit der vernunftlosen Creatur geworden. Sie ist, sagt er, der Eitelkeit, dem Dienst des vergänglichen Wesens unterworfen worden um dess willen, der sie unterworfen hat. Das ist Gott, der wegen des Menschen den Erdboden mit dem Fluche belegt hat. Es ist zunächst der Acker gemeint, wo nun der mühsamen Aussaat des Menschen Unkraut, das sie mit Erstikkung und Verwilderung bedroht, und allerlei Gefahren sich entgegenstellen, welche oft noch zu guter Letzt die Erntehoffnung vernichten. Der

Apostel sagt uns aber, dass jener Fluch sich auf alle Creatur um den Menschen her erstreckte und dass Eitelkeit und Verderben, welchem sie jetzt unterworfen ist, die Folge des Falles des Menschen sind. — Welche Folgen der Fall für den Menschen selbst gehabt hat, lässt sich daraus schliessen. Das Licht des Geistes ist erloschen und an die Stelle der Verklärung des Leibes durch den Geist ist nun das Gegentheil der Verklärung getreten: der Leib des Menschen ist des Todes geworden und Nacktheit ist fortan eine Schande. Der zur Herrschaft über die Erde berufene Mensch ist nun sein selbst nicht mehr mächtig. Der Friede des Geistes und der Seele und des Leibes hat sich in wirre Disharmonie verwandelt. Die Seele hat das Bild Gottes im Geiste verschlungen, und zerrüttet durch ihre Begierden den Leib, und der Leib reizt auch wider Willen die Seele. Mit Einem Worte: der Mensch ist der Liebe Gottes entfallen. Er hat den Zorn Gottes durch die Sünde erregt, und der hat sich nun seiner und der Natur ringsumher bemächtigt. Denn die Zusammenfassung der Gesammtnatur mit dem Menschen zur Verherrlichung beider war zum Verderben beider ausgeschlagen, der Plan Gottes gestört, der gute Gotteswille vereitelt; darum entbrannte Gottes Zorn in dem ganzen Umkreise, dessen Mittelpunkt der Mensch war. — Aber der Apostel sagt: auf Hoffnung. Gilt das von der Creatur, so gilt es auch vom Menschen, denn die Creatur ist ja eben deshalb nicht ohne Hoffnung, weil der Mensch nicht ohne Hoffnung ist. Mit dem Zorne Gottes regte sich zugleich die Gnade und trat dem Zorne entgegen. Dass die Menschheit noch besteht, dass die ihr zugehörige Creatur noch besteht, dass sie noch bestehen nicht ohne ein Abendroth ihrer ursprünglichen Schöne, das ist Gottes Gnade. Gott verhiess der Menschheit Ueberwindung des Argen. Der Ueberwinder des Argen ist Jesus. — Darum freue ich mich immer, wenn ich das Kreuz, welches auf unsern Altären steht, auch auf Bergen oder sonst wo unter freiem Himmel aufgepflanzt finde. Denn das Kreuz ist nicht allein das Panier der Erlösung für uns Menschen, sondern auch für alle Creatur rings um uns her. Das Blut, das von da herniedergeflossen ist, hat nicht allein den Zorn über uns Sünder gelöscht, sondern auch den Fluchbann des Erdbodens gebrochen. Wenn du da, auf dem Berggipfel stehend, entzückt über den Anblick, der ringsum sich darbietet, ausrufst: Wie wunderschön ist Gottes Erde, so vergiss nur nicht, wie unendlich wunderschöner sie sein wird, wenn sie ganz und gar der Wiederschein der göttlichen Liebe geworden, welche der Gekreuzigte uns wiedererworben hat.

3.

Geistlich soll unser Leib und mit ihm die Creatur werden, frei und herrlich. Denn das ängstliche Harren der Creatur, sagt der Apostel, wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Offenbarung ist Herauskehrung des Inwendigen, dass das Auswendige dem Inwendigen gleich wird; Offenbarung der Kinder Gottes ist Enthüllung ihrer Kindschaft, welche jetzt von unserem fleischlichen Leibe verhüllt wird, Enthüllung dieser so dass sie an dem selber geistlich gewordenen Leibe, aller Creatur sichtbar, hervortritt. Und ferner sagt der Apostel, dass die Creatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit

der Kinder Gottes. Worin diese herrliche Freiheit besteht, darauf deuten die Schlussworte unseres Textes: sie besteht in unseres Leibes Erlösung von der Sünde und vom Tode. Denn Sündlosigkeit — das ist Freiheit, und Unsterblichkeit — das ist Herrlichkeit. — Unsere nichtigen Leiber, sagt der Apostel an einem anderen Orte, sollen ähnlich werden dem verklärten Leibe Christi. Denn dazu ist der Sohn Gottes Mensch geworden, dass er hinabstiege in den Abgrund des Elends, in welchen unser Geist und Seele und Leib durch die Sünde gerathen sind, und dass er sie losränge von der Knechtschaft der Finsterniss und dass er sie mit sich durch sein versöhnendes Leiden und Sterben hindurch zu herrlicher Freiheit emporführe. Der Leib, in welchem er von den Todten erstanden, ist derselbe, in welchem er gekreuzigt worden war, aber es ist doch auch ein anderer. Denn von dem Herrn in den Tagen seines Fleisches bekennt das bussfertige Israel: Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt die uns gefallen hätte; er war der allerverachtetste und unwertheste, voller Schmerzen und Krankheit, er war so veracht, dass man das Angesicht vor ihm verbarg, darum haben wir ihn nichts geachtet (Jes. 53, 2. 3). Als er aber Saulus dem Verfolger vor Damaskus erschien, umleuchtete diesen Licht vom Himmel (Apost. 9, 3), und als Johannes seine Offenbarung empfing, sah er seine Augen wie Feuerflammen, seine Füsse wie Erz das im Ofen glühet, sein Angesicht leuchtend wie die Sonne. An diesem verklärten Leibe des Gottmenschen haben wir das Urbild dessen was unsere Leiber abbildlich werden sollen. Denn die Gerechten, sagt er selbst, werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich (Matth. 13, 43). Es wird gesäet — sagt unser Apostel (1 Cor. 15, 42—44) — verweslich und wird auferstehen unverweslich; es wird gesäet in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit; es wird gesäet in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft; es wird gesäet ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Und dieses grosse Ostern der Menschheit, womit sich ihre Erlösung vollendet, ist auch das Ostern aller Creatur. Ehe aber dieses Ostern kommt, muss der Charfreitag und muss der Grabessabbat bestanden sein.

4.

Die Erlösung hat bereits begonnen. Sie hat aber von innen begonnen, nicht von aussen. Denn wie ein Baum nicht von der Krone zu wachsen beginnt, sondern aus dem in der Verborgenheit der Erde liegenden Samen, so auch das neue Leben in Christo. Es hat damit begonnen, dass uns, wie unser Text sich ausdrückt, die Erstlingsgabe des Geistes gegeben ist. Denn wie die Schöpfung der Welt damit begann, dass Gottes Geist auf den Wassern der noch ungestalten Masse schwebte, so auch die Neuschöpfung des Menschen. Wir sind Fleisch geboren vom Fleische. Unser ganzes natürliches Dasein, das unsichtbare wie das sichtbare, ist eine Masse des Verderbens. Aber Gott hat sich unser erbarmt. Wir alle sind getauft. Es ist über uns ergangen das gnadenreiche Wasser des Lebens, das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesum Christum unsern Heiland. Ob ihr diesen Geist an euch wirken lasset oder nicht — empfangen habt ihr ihn

alle und nahe ist er euch allen kraft der h. Taufe. Die ihn aber an sich wirken lassen, erfahren ihn an sich als den Geist der Kindschaft, der in uns rufet Abba lieber Vater, und als den Geist des Lebens in Christo Jesu, der uns frei macht von dem Gesetze der Sünde und des Todes. — Und doch seufzen wir noch, indem wir uns sehnen nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung. Selbst wir, sagt der Apostel, die wir des Geistes Erstlinge haben, auch wir selbst seufzen. Denn wir sind Gottes Kinder, sind frei geworden durch den heiligen Geist von dem Gesetze der Sünde und des Todes, aber getilgt ist es in uns doch nicht, wir tragen es noch immer mit uns herum in unserem sündigen sterblichen Leibe. Wir sind befähigt, über die Sünde zu siegen, aber wir siegen doch nicht ohne täglichen sauren schweren Kampf. Wenn wir arbeiten wollen im Dienste des Herrn, fühlen wir die Schranken und Fesseln dieses Leibes, und wenn wir beten wollen, fühlen wir das Bleigewicht dieses Leibes und die Schatten, die er in unsere Andacht wirft, und wenn wir uns fest vornehmen, ihn in Gott zu untertreten und zu kreuzigen mit seinen Lüsten und Begierden, so hat er doch, ehe wirs uns versehen, uns wieder mit seinen gemeinen Fantasien verlocket. Wir kämpfen und kämpfen und werden müde bis zum Tode und müde des Lebens. Wir hassen die Sünde, wir verwünschen diese Knechtschaft, wir erheben uns mit immer neu gesammelter Kraft und fahren empor mit Flügeln wie Adler, aber wie bald sinken wir wie mit Zaubergewalt niedergezogen wieder zurück. Wir werden unserer Kindschaft nicht anders froh, als wenn wir uns gläubig in Gottes freie unverdiente Gnade bergen und einkehren in das innerste Heiligthum unseres Gemüthes, wo Gottes Geist das Bild Gottes in uns wieder hergestellt hat; denn in unserer Seele und unserem Leibe brennt ein unseliges Feuer, und wenn du, Christ, du Kind Gottes, dieses Feuer nicht täglich löschest mit Thränen der Busse und mit dem Blute des Herrn Jesu, so wird es ein grosser Brand, der dich verzehrt, und zuletzt wird es zu höllischem Feuer. — Und zu diesen Leidenserfahrungen, die wir an uns selber machen, nehmet nun noch dieser Zeit Leiden, die von aussen kommen: den Schmerz über den Unglauben, die Lauheit, die Lieblosigkeit, die uns umgeben; die oft so misslichen und doch unabänderlichen Lebensverhältnisse, in denen wir gefangen sind; die Wunden, die der Tod unserer Lieben in unser Herz reisst; die Vereinsamung, in welche uns Verlust oder Mangel treuer Freunde versetzt; die häufige Vereitelung unserer lautersten Absichten und Täuschung unserer wohlberechtigten Hoffnungen und — Soll ich fortfahren? Es würde ein langes Register. Der Apostel meint vor allem Schmach und Verfolgung um Christi willen. Davon erleiden wir jetzt wenig oder nichts. Aber auch diese Leiden werden, wie in den ersten Jahrhunderten, über die Kirche Christi wieder hereinbrechen, und wenn unser Christenthum minder weltförmig wäre, so würden wir schon jetzt Vorspiele genug davon erleben. — So steht es in uns, so steht es um uns, darum seufzen wir, selbst wir, die wir des Geistes Erstlinge haben, und wir seufzen, wie unser Text sagt, bei uns selbst, das ist, wir seufzen tiefinnerlichst in uns, wir seufzen aus tiefster Brust. Denn ich frage euch alle, die ihr gefunden habt die Eine köstliche Perle, wo habt ihr denn diese köstliche Perle? Müsst ihr nicht mit dem Apostel sagen (2 Cor. 4, 7): wir haben solchen Schatz in irdenen

Gefässen? Die Perle ist eingeschlossen in rauhe harte Muschel und diese Muschel ist angewachsen an ein Felsenriff und es gehen über sie die Wogen des Meeres. Darum seufzen wir bei uns selber, dass der Herr diese Perle doch heraufhole aus dem Meere dieser Welt und dass er sie losbreche von dem Fels der Knechtschaft der Sünde und des Todes und dass er zerschlage die rauhe harte Schale unseres Leibes und — diese Perle befreie.

5.

Und wir seufzen nicht alleine. Seit Gott infolge des Abfalls des Menschen den Erdboden mit dem Fluche belegt hat, sehnt sich alle Creatur mit uns und ängstet sich, wie der Apostel sagt, noch immerdar, das heisst, von damals her bis auf den heutigen Tag. Sie seufzet mit uns und, wie der Apostel im Grundtext andeutungsweise es versinnbildet: sie liegt in Wehen wie eine Gebärerin; und wie einer, der einen Boten aus der Ferne sehnsüchtig erwartet, ausgestreckten Halses das Haupt emporhebt, als ob er den ersehnten herbeiziehen möchte, so ist die Creatur um uns her im Zustande gespanntesten Harrens. Und welches ist die Botschaft, die sie erwartet? Es ist die Offenbarung der Kinder Gottes. Manchen von euch wird das ganz wunderlich klingen. Aber den römischen Christen glaubt der Apostel nichts Unbekanntes zu sagen, denn wir wissen — sagt er, indem er sich mit ihnen zusammenfasst — dass alle Creatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar. — Lasst mich die Sache durch ein Gleichniss veranschaulichen. Wenn die Sonne scheint, so ist das die Freude der Creatur; es ist die Bedingung ihres Wachsthums und Gedeihens. Nun denkt euch einmal, dass die Sonne am Himmel erlöschte — es würde nicht allein Nacht werden auf immer, es würde auch alles creatürliche Leben verkümmern und endlich ersterben. In ein ähnliches Verhältniss zur Creatur wie die Sonne, aber ein ungleich beziehungs- und einflussreicheres, war der Mensch gestellt. Sein Geist, die Leuchte Gottes in ihm, war bestimmt, das Licht der Verklärung für alle Creaturen seiner Umgebung zu werden. Dieses Licht aber ist durch die Sünde erloschen. Da ist eine tiefe Veränderung in aller Creatur erfolgt — die Himmelssonne scheint ihr noch, aber die Geistessonne ist ihr untergegangen. Nun hat zwar Gott, der da hiess das Licht aus der Finsterniss hervorleuchten, wieder einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben (2 Cor. 4,6), aber dieser helle Schein ist noch unsichtbar für die Creatur, denn er ist verdeckt von unserem Fleische, wie die Sonne hinter dichten Wolken. Wenn dereinst dieser helle Schein auch an unsern Leibern offenbar werden und die herrliche Freiheit der Kinder Gottes daran zu erblicken sein wird wie in krystallhellem Spiegel, dann wird die ganze Creatur sich freuen im Lichte ihres Königs, des Menschen, und das eben ists wonach sie sich sehnet. — Es ist kein Sehnen mit Bewusstsein, aber es ist doch ein Sehnen und das Sehnsuchtsziel ist das vom Apostel genannte. Alle Qualen, welche Menschen den Thieren anthun, alle Qualen, unter welchen die Thiere sich gegenseitig zerfleischen, alle Qualen ihres Verendens machen sich in Schmerzenslauten Luft, welche, recht verstanden, zugleich Sehnsuchtslaute sind, und alle gewaltsame Zernichtung der mit ihrer Frucht den Menschen zu dienen bestimmten

Pflanzenwelt macht den Eindruck dieser Sehnsucht, und aller Unfriede, alles Toben der Elemente ist wie Geburtswehen dieser Sehnsucht. So soll es nicht bleiben. Durch die ganze Schrift hindurch ergeht das Evangelium von Erlösung und Verklärung auch an die vernunftlose Creatur. Wenn Gott sein Volk erlöst, dann wird, wie Jesaia weissagt (35, 1), die Wüste und Einöde lustig sein und das Gefilde wird fröhlich stehen und wird blühen wie die Lilien; dann legt die Natur, wie alle Propheten weissagen, wonniglichen Festschmuck an und wie sie die Leiden der Menschen hat theilen müssen, so wird sie auch eine Mitgenossin ihrer Herrlichkeit.

6.

Wie herrlich es sein wird, wenn dieses Seufzen und Sehnen gestillt ist, deutet der Apostel uns an, wenn er sagt, dass dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht werth ist die an uns soll offenbaret werden. Wenn dir hienieden Kummer und Noth an Leib und Seele nagen, wenn Krankheit und Siechthum deinen Geist beschweren, wenn allerlei Trübsale auf dich einstürmen — bedenke: wenn in einer Wagschale dieses gegenwärtige zeitliche Leiden läge und in der andern die künftige ewige Herrlichkeit, wie unendlich gewichtiger du diese befinden würdest als jenes. Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, dann werden wir sein wie die Träumenden. Wie ein nächtlicher Traum, dessen wir uns kaum erinnern können, wie eine winzige vor der Sonne verschwundene Wolke — so wird hinter uns liegen was wir diesseits erduldeten. Wie bald vergissest du der überstandenen Krankheit, wenn du dich wieder leiblich wohl fühlest, und wie oft sagest du da, dass du nun erst die Gesundheit recht zu schätzen wissest. Wie wird nun vollends alles zeitliche Weh dir in der Erinnerung zusammenschrumpfen und wie wohl wirst du dich fühlen, wenn dieser dein Leib zur auswendigen Offenbarung, zum herrlichen Gefässe und zum freien, von der Sünde und allen ihren Folgen befreiten Werkzeuge deines inwendigen Geisteslebens geworden sein wird und wenn selbst alle Möglichkeit der Krankheit und des Unfalls und der Schmerzen, alle Möglichkeit der Versuchung zur Sünde und des Missbrauchs zur Sünde und der Entstellung durch Sünde von ihm genommen ist! Wie Befreite aus einem Kerker werden wir da mit dem Psalmisten jubeln (Ps. 124, 7): Unsere Seele ist entronnen, wie ein Vogel dem Stricke des Voglers, der Strick ist zerrissen und wir sind los. — Blicken wir dann über uns und um uns, so sehen wir uns umgeben von einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Es ist derselbe Himmel und dieselbe Erde, und doch sind es auch andere, wie es derselbe Leib ist, der uns umkleidet, und doch ein anderer. Die ganze Welt erscheint nun wie eine Neuschöpfung der göttlichen Liebe. Bisher walteten in der Welt der Zorn und die Gnade. Nun ist der Zorn erloschen. Das Blut Jesu Christi hat ihn ausgelöscht. Der Zorn ist erloschen, die Gnade hat ihr Werk vollbracht und die Liebe regieret. Das Seufzen der Creatur ist verschlungen in Wonne und ihr Kreissen in Frohlocken und ihr Harren in Befriedigung und ihre Verwesung in Glorie und ihre Knechtschaft in Triumph. Die an Christum gläubige Menschheit ist nun verklärt in das Bild des verklärten Gottmenschen und alle sichtbare Creatur ist

verklärt in das Bild der verklärten Menschheit. Es ist Friede zwischen Gott und Menschen, Friede zwischen Geist und Leib des Menschen, Friede zwischen Menschheit und Creatur, Friede zwischen allen Creaturen. Das Blut Jesu Christi hat Frieden gemacht. Durch ihn hat Gott hat alles versöhnet zu ihm selbst, es sei auf Erden oder im Himmel.

7.

Aber nicht von allen Menschen ohne Ausnahme gilt das. Nur was in dieser Zeitlichkeit seufzet und sich sehnet, wird sich freuen, nur die Weinenden werden lachen. Nur die Trauernden in Zion, wie Jesaia weissagt (61, 3), werden Schmuck für Asche und Freudenöl für Traurigkeit und schöne Kleider für einen betrübten Geist empfangen. Und nur die welche schon in dieser Zeitlichkeit die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, werden die Verklärung ihres Leibes und die Freude über die Verklärung der Natur erleben, nur die welche schon jetzt den Geist haben, der ihnen Zeugniss gibt dass sie Gottes Kinder sind, der in ihnen rufet: Abba lieber Vater. Der Apostel nennt ja die Vollendung, nach welcher alle Creatur sich mit uns sehnet, die Offenbarung der Kinder Gottes, die volle Verwirklichung ihrer herrlichen Freiheit. Wer kein Kind Gottes ist, wie kann der als Kind Gottes offenbar werden? und wer die Knechtschaft dieses vergänglichen Weltlebens so lieb hat, dass er gern ewig ihrer geniessen möchte, wie sollte dem die herrliche Freiheit der Kinder Gottes sich aufdringen! — Ihr denen der Bauch ihr Gott ist, wie passt für euch der Leib der Verklärung! Was frommt er euch, die ihr eure Glieder begebet zu Waffen der Ungerechtigkeit? Ihr werdet auch nicht leiblos bleiben, ihr werdet auch auferstehen, aber an eurem Leibe wird was in euch ist offenbar werden. Nicht Gottes Bild, welches in euch erloschen war und erloschen geblieben ist, weil ihr der wiederherstellenden Gnade widerstandet, sondern das Bild der Thiere, nach deren Weise ihr dem Laster fröhntet, und das Bild des Teufels, dessen Schlangensamen ihr in euch hegtet und pflegtet. Denn wenn an die so in den Gräbern liegen der Machtruf des Sohnes Gottes, des Erstgeborenen von den Todten, ergeht, dann werden, wie schon im Alten Testament Gottes Engel dem Daniel sagte (12, 2), die Vielen, so unter der Erde schlafen, aufwachen, etliche zum ewigen Leben, etliche zu ewiger Schmach und Schande.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

REGISTER.*

I.

Besprochene Bibelstellen.

Gen. c. 1. 2 Seite 36.
Gen. c. 1 — c. 2, 3 S. 51.
Gen. c. 1 S. 18. 71 ss.
Gen. 1, 1 S. 60 s.
Gen. 1, 2 ss. S. 60 ss.
Gen. 1, 2 S. 61—63. 78. 116.
Gen. 1, 20 S. 71.
Gen. 1, 21 S. 78.
Gen. 1, 24 S. 25. 71.
Gen. 1, 26 S. 38 s. 65.
Gen. 1, 26 s. S. 24. 25 s.
Gen. 1, 27 S. 68.
Gen. 1, 30 S. 24 s. 79.
Gen. 1, 31 S. 470.
Gen. c. 2 S. 86 s.
Gen. 2, 1 S. 60.
Gen. 2, 4 ss. S. 71 ss.
Gen. 2, 7 S. 12. 13. 23 s. 71 ss. 88 ss. 94. 96. 116. 179. 195. 197 s. 211 s. 214. 218. 227. 231. 270. 319. 333. 401. 403. 477.
Gen. 2, 15 S. 60.
Gen. 2, 17 S. 126.
Gen. 2, 19 S. 71. 78.
Gen. 2, 19 s. S. 182.
Gen. 2, 21 S. 275.
Gen. 2, 21 s. S. 110.
Gen. 3, 3 S. 126.
Gen. 3, 13 S. 125.
Gen. 3, 8 S. 79.
Gen. 3, 8—10 S. 132.
Gen. 3, 17—19 S. 60.
Gen. 3, 19 S. 126 ss. 287. 407. 411.
Gen. 3, 22 S. 164.
Gen. 4, 1 S. 116.
Gen. 4, 10 S. 242.
Gen. 5, 3 S. 113.
Gen. c. 6—9 S. 25.
Gen. c. 6 S. 125.
Gen. 6, 1—4 S. 117.
Gen. 6, 2 S. 63. 221.
Gen. 6, 3 S. 85. 89. 103. 142. 227. 374. 413.
Gen. 6, 5 S. 249.
Gen. 6, 7 S. 25.
Gen. 6, 17 S. 28.
Gen. 6, 19 s. S. 25.
Gen. 7, 15 S. 244.
Gen. 7, 22 S. 25. 76. 82 s. 214. 231. 244.
Gen. 8, 21 S. 249.
Gen. 9, 4—6 S. 238 s.
Gen. 9, 4 S. 232. 242.
Gen. 9, 6 S. 69.
Gen. 9, 16 S. 78.
Gen. 9, 22 s. S. 131.
Gen. 15, 4 S. 266.
Gen. 15, 12 S. 275.
Gen. 15, 17 S. 50. 189.
Gen. 17, 17 S. 249.
Gen. c. 18 S. 65. 459.
Gen. 18, 5 S. 248.
Gen. c. 20 S. 283.
Gen. 22, 2 S. 105.
Gen. 24, 45 S. 249.
Gen. 25, 22 S. 216.
Gen. 25, 23 S. 266.
Gen. 28, 10 S. 181.
Gen. 28, 12 ss. S. 284.
Gen. 29, 6 S. 287.
Gen. 29, 20 S. 452.
Gen. 31, 10—13 S. 284.
Gen. 31, 20 S. 248 s.
Gen. 31, 24 S. 283.
Gen. 32, 21 S. 239.
Gen. 32, 33 S. 233.
Gen. 35, 18 S. 400. 402.
Gen. 37, 5—11 S. 281.
Gen. 37, 21 S. 400.
Gen. 37, 35 S. 449.
Gen. c. 40 S. 281.
Gen. 40, 8 S. 281.
Gen. c. 41 S. 284.
Gen. 41, 16 S. 281.
Gen. 41, 40 S. 202.
Gen. 42, 9 S. 281.
Gen. 42, 38 S. 449.
Gen. 43, 30 S. 267.
Gen. 46, 26 S. 110. 114.
Gen. 46, 26 ss. S. 203.

* In Anfertigung dieser zwei Register ist mir Herr st. theol. Kolbe aus Greifswald behülflich gewesen.

Gen. 48, 14 S. 255.
Gen. 49, 6 S. 98. 227. 268.
Gen. 49, 26 S. 255.

Ex. 3, 2 S. 190.
Ex. 3, 14 S. 165. 172.
Ex. 4, 15 S. 180.
Ex. 7, 11 s. S. 308.
Ex. 8, 3 S. 308.
Ex. 13, 19 S. 49.
Ex. 13, 21 s. S. 189.
Ex. 14, 24 S. 189.
Ex. 15, 7 S. 190.
Ex. 15, 8 S. 83. 232.
Ex. 15, 10 S. 83.
Ex. 16, 16 S. 255.
Ex. 19, 16 ss. S. 189.
Ex. 23, 9 S. 202. 204.
Ex. 24, 15 ss. S. 189.
Ex. c. 26 s. S. 393.
Ex. 28, 3 S. 249.
Ex. 28, 42 S. 131.
Ex. 33, 22 s. S. 343.
Ex. 33, 14 s. S. 255.
Ex. 33, 19 S. 165.
Ex. 34, 29 ss. S. 255.
Ex. 35, 21. 26. 29 S. 165. 248.
Ex. 36, 2 S. 165.
Ex. 38, 26 S. 255.
Ex. 40, 38 S. 182.

Lev. 1, 3 ss. S. 254.
Lev. 1, 5 S. 245 s.
Lev. 3, 17 S. 242.
Lev. 7, 7 S. 239.
Lev. 7, 25 ss. S. 242.
Lev. 8, 10 ss. S. 255.
Lev. 8, 20 S. 254.
Lev. 9, 7 S. 239.
Lev. 9, 24 S. 191.
Lev. 10, 2 S. 190 s.
Lev. 10, 19 S. 410.
Lev. 12, 2 S. 116. 117.
Lev. 15, 2 S. 131.
Lev. 15, 16 S. 282.
Lev. 17, 10—14 S. 239 ss. 242.
Lev. 17, 11—14 S. 232.
Lev. 18, 17 S. 246.
Lev. 19, 17 S. 248.
Lev. 19, 26 S. 242.
Lev. 19, 28 S. 24. 446.
Lev. 19, 29 S. 105.
Lev. 21, 1. 11 S. 446.
Lev. 22, 4 S. 446.
Lev. 26, 11. 30 S. 218.
Lev. 26, 12 S. 340.
Lev. 26, 36 S. 249.

Num. 5, 2 S. 446.
Num. 5, 8 S. 239.
Num. 6, 6 S. 446.
Num. 6, 11 S. 446.
Num. 9, 6. 7. 10 S. 446.
Num. 11, 31 S. 83.
Num. 12, 6—8 S. 285.
Num. 12, 8 S. 49.
Num. 14, 32 S. 228.
Num. 15, 28 S. 198.
Num. 16, 22 S. 79. 114. 219.
Num. 16, 30. 33 S. 408.
Num. 17, 11 S. 190.
Num. 19, 11. 13 S. 446.
Num. 23, 10 S. 400.
Num. 23, 23 S. 308.
Num. 24, 3 S. 358.
Num. 24, 3. 15 S. 264.
Num. 24, 4 S. 360.
Num. 27, 3 S. 287.
Num. 27, 16 S. 79. 114. 219.
Num. 31, 17 S. 116.

Deut. 1, 33 S. 189.
Deut. 1, 34 S. 236.
Deut. 1, 39 S. 157. 162.
Deut. 2, 30 S. 89.
Deut. 4, 9 S. 204.
Deut. 4, 11 S. 232.
Deut. 4, 12 S. 189.
Deut. 4, 24 S. 190.
Deut. 4, 29 S. 251.
Deut. 4, 33 S. 236.
Deut. 4, 37 S. 255.
Deut. 5, 25 S. 236.
Deut. 6, 5 S. 251.
Deut. 8, 5 S. 248.
Deut. 9, 3 S. 190.
Deut. 11, 18 S. 248.
Deut. 12, 15 S. 204.
Deut. 12, 16 S. 242.
Deut. 12, 23 s. S. 241 s.
Deut. 13, 2 ss. S. 285.
Deut. 13, 7 S. 202.
Deut. 15, 23 S. 242.
Deut. 18, 10—12 S. 308.
Deut. 19, 6 S. 249.
Deut. 20, 8 S. 249.
Deut. 20, 16 S. 153.
Deut. 21, 14 S. 161.
Deut. 22, 26 S. 400.
Deut. 23, 11 S. 282.
Deut. 24, 5 S. 161.
Deut. 24, 6 S. 204.
Deut. 27, 25 S. 242.
Deut. 28, 12 S. 50.
Deut. 28, 28 S. 249. 292.
Deut. 28, 34 S. 290.
Deut. 28, 58 S. 48.
Deut. 29, 3 S. 248.
Deut. 30, 17 S. 248.

Deut. 31, 21 S. 250.
Deut. 32, 18 S. 114.
Deut. 32, 40 S. 48.
Deut. 32, 46 S. 248.
Deut. 33, 3 S. 124.

Jos. 5, 1 S. 249.
Jos. 5, 8 S. 288.
Jos. 10, 40 S. 153.
Jos. 11, 11. 14 S. 153.
Jos. 14, 7 S. 134.
Jos. 22, 5 S. 251.
Jos 23, 14 S. 248. 251.
Jos. 24, 10 S. 308.
Jos. 24, 23 S. 248.

Richt. 5, 9 S. 248.
Richt. 5, 15 S. 249.
Richt. 5, 30 S. 255.
Richt. 6, 31 S. 410.
Richt. 7, 13 s. S. 281.
Richt. 8, 18 S. 237.
Richt. 11, 34 S. 105.
Richt. 11, 39 S. 116.
Richt. 16, 30 S. 400.
Richt. 19, 5 S. 248.

1 Sam. 1, 13 S. 249.
1 Sam. 1, 15 S. 204.
1 Sam. 1, 26 S. 88.
1 Sam. 10, 5 ss. S. 360.
1 Sam. 10, 10 S. 304.
1 Sam. 14, 32 s. S. 242.
1 Sam. 16, 15 S. 304.
1 Sam. 18, 1 S. 202.
1 Sam. 18, 10 S. 292. 304.
1 Sam. 19, 9 S. 304.
1 Sam. 19, 20—24 S. 360.
1 Sam. 20, 4 S. 204.
1 Sam. 21, 14—16 S. 291.
1 Sam. 22, 8 S. 290.
1 Sam. 24, 6 S. 134.
1 Sam. 25, 31 S. 134.
1 Sam. 25, 37 S. 265. 399.
1 Sam. 26, 12 S. 275.
1 Sam. c. 28 S. 422. 423. 429. 446.
1 Sam. 28, 6 S. 284.
1 Sam. 28, 13 S. 408.
1 Sam. 28, 13 s. S. 426.
1 Sam. 28, 14 S. 237.

2 Sam. 17, 11 S. 255.
2 Sam. 18, 14 S. 232.
2 Sam. 19, 36 S. 157.
2 Sam. 21, 3 S. 239.
2 Sam. 22, 16 S. 236.
2 Sam. 24, 10 S. 134.

1 Kön. 2, 4 S. 251.
1 Kön. 2, 44 S. 134.
1 Kön. 3, 5 ss. S. 284.
1 Kön. 3, 26 S. 267.
1 Kön. 3, 28 S. 266.
1 Kön. 8, 17 S. 248.
1 Kön. 10, 2 S. 248.
1 Kön. 12, 33 S. 242.
1 Kön. 15, 29 S. 153.
1 Kön. 17, 17 S. 399. 402.
1 Kön. 17, 21 S. 265.
1 Kön. 17, 21—23 S. 400. 445.
1 Kön. 18, 12 S. 83.
1 Kön. 19, 11 S. 103.
1 Kön. 21, 7 S. 248.

2 Kön. 1, 2 S. 288.
2 Kön. 2, 16 S. 83.
2 Kön. 4, 34 s. S. 445.
2 Kön. 5, 26 S. 248.
2 Kön. 8, 1 S. 165.
2 Kön. 8, 12 S. 209.
2 Kön. 10, 27 S. 39.
2 Kön. 13, 21 S. 445.
2 Kön. 15, 5 S. 161.
2 Kön. 15, 16 S. 209.
2 Kön. 20, 7 S. 288.
2 Kön. 23, 3 S. 251.

Jes. 1, 14 S. 195. 218.
Jes. 2, 22 S. 81. 82. 214. 231.
Jes. 3, 9 S. 237. 255.
Jes. 3, 20 S. 79.
Jes. 4, 3 S. 39.
Jes. 5, 14 S. 202. 204. 244.
Jes. 5, 27 S. 275.
Jes. c. 6 S. 64. 358. 442.
Jes. 6, 3 S. 52. 223.
Jes. 6, 10 S. 250.
Jes. 7, 15 s. S. 157. 162.
Jes. 7, 16 S. 215.
Jes. 8, 9 S. 160.
Jes. 8, 19 s. S. 308.
Jes. 10, 7 S. 248.
Jes. 10, 17 S. 191.
Jes. 11, 2 S. 50. 188 s. 203.
Jes. 11, 4 S. 231.
Jes. 14, 9 s. S. 422. 427.
Jes. 14, 12 S. 61.
Jes. 14, 12—15 S. 124.
Jes. 16, 11 S. 266. 272.
Jes. 17, 11 S. 290.
Jes. c. 18 S. 235.
Jes. 22, 11 S. 37. 39.
Jes. c. 24—27 S. 411.
Jes. 24, 5 S. 136.
Jes. 24, 10 S. 61.
Jes. 24, 23 S. 131.
Jes. 25, 1 S. 37.
Jes. 25, 4 S. 198.

Jes. 26, 9 S. 96. 151. 202. 266. 282.
Jes. 26, 14—19 S. 414 s. 449.
Jes. 26, 21 S. 49.
Jes. 29, 7 s. S. 278.
Jes. 29, 8 S. 204.
Jes. 29, 16 S. 342.
Jes. 29, 22 S. 131.
Jes. 29, 24 S. 198.
Jes. 30, 27 S. 48.
Jes. 30, 33 S. 231.
Jes. 31, 3 S. 85.
Jes. 32, 4 S. 248.
Jes. 32, 6 S. 204.
Jes. 33, 11 S. 198. 233.
Jes. 33, 14 S. 190. 191.
Jes. 33, 18 S. 249.
Jes. 34, 9—11 S. 61.
Jes. 35, 1 S. 482.
Jes. 37, 26 S. 37. 39.
Jes. 37, 36 S. 294.
Jes. 38, 12 S. 227. 402.
Jes. 38, 18 S. 421.
Jes. c. 40—66 S. 37. 358.
Jes. 40, 4 S. 289.
Jes. 40, 13 S. 180.
Jes. 40, 28 S. 111.
Jes. 42, 1 S. 218.
Jes. 42, 5 S. 81. 111.
Jes. 43, 17 S. 402.
Jes. 44, 2 S. 111.
Jes. 44, 16 S. 234.
Jes. 45, 7 S. 190. 293.
Jes. 45, 9 s. S. 342.
Jes. 48, 8 S. 215.
Jes. 49, 1. 5 S. 215.
Jes. 51, 7 S. 250. 266.
Jes. 53, 2 s. S. 479.
Jes. 53, 12 S. 232. 242. 338. 399.
Jes. 56, 10 S. 278.
Jes. 57, 15 S. 199.
Jes. 57, 16 S. 81. 111.
Jes. 57, 19 S. 181.
Jes. 57, 20 s. S. 160.
Jes. 58, 1 S. 229.
Jes. 58, 10 S. 204.
Jes. 59, 13 S. 249.
Jes. 63, 9 S. 255.
Jes. 63, 15 S. 267.
Jes. 63, 17 S. 250.
Jes. 64, 7 S. 342.
Jes. 65, 12 S. 162.
Jes. 65, 14 S. 249.
Jes. 65, 17 S. 249.
Jes. 66, 2 S. 199.
Jes. 66, 3 S. 242.
Jes. 66, 3 s. S. 162.
Jes. 66, 24 S. 444.

Jer. 1, 5 S. 36 s. 39. 215.
Jer. 2, 13 S. 193.
Jer. 2, 24 S. 229.
Jer. 2, 34 S. 242.
Jer. 3, 16 S. 249.
Jer. 4, 19 S. 105. 204. 233. 249. 266. 267.
Jer. 4, 23—26 S. 61.
Jer. 5, 3 S. 291.
Jer. 5, 9 S. 218.
Jer. 5, 21 S. 249.
Jer. 6, 7 S. 160.
Jer. 8, 18 S. 152.
Jer. 12, 2 S. 269.
Jer. 14, 6 S. 229.
Jer. 14, 14 S. 249.
Jer. 14, 19 S. 218.
Jer. 15, 9 S. 231. 399.
Jer. 16, 12 S. 250.
Jer. 17, 4 S. 190.
Jer. 17, 9 s. S. 250.
Jer. 17, 13 S. 193.
Jer. 17, 19 S. 289.
Jer. 18, 2 S. 23.
Jer. 18, 6 S. 342.
Jer. 18, 16 S. 39.
Jer. 18, 19 S. 23.
Jer. 20, 9 S. 250. 264. 360.
Jer. 23, 9 S. 229. 250. 399.
Jer. 23, 16 S. 249.
Jer. 23, 20 S. 249.
Jer. 23, 24 S. 220.
Jer. 23, 26 S. 278.
Jer. 23, 32 S. 285.
Jer. 27, 9 S. 308.
Jer. 29, 8 S. 285.
Jer. 31, 20 S. 266.
Jer. 31, 33 S. 266.
Jer. 31, 33 s. S. 250.
Jer. 31, 39 S. 235.
Jer. 32, 39 S. 250.
Jer. 32, 40 S. 249.
Jer. 33, 24 S. 234.
Jer. 38, 16 S. 81. 111. 203.
Jer. 48, 36 S. 272.
Jer. 51, 14 S. 97.
Jer. 51, 39. 57 S. 399.

Ez. 1, 4 S. 189. 193.
Ez. 1, 20 s. S. 78.
Ez. 1, 28 S. 361.
Ez. 1, 27 S. 189.
Ez. 1, 28 S. 49. 189.
Ez. 3, 12 S. 49.
Ez. 3, 23 S. 361.
Ez. 8, 1 ss. S. 284. 361.
Ez. 8, 2 S. 189.
Ez. 10, 17 S. 78 s.
Ez. 11, 5 S. 198.
Ez. 11, 19 S. 250. 252.

Ez. 11, 24 s. S. 361.
Ez. 13, 2 s. S. 263.
Ez. 16, 4 S. 232.
Ez. 16, 30 S. 249.
Ez. 18, 4 S. 25. 111. 219.
Ez. 19, 10 S. 67.
Ez. 20, 32 S. 198.
Ez. 22, 20—22 S. 190.
Ez. 25, 15 S. 204.
Ez. 26, 20 S. 408.
Ez. 28, 2. 5 S. 250.
Ez. 28, 13—15 S. 68.
Ez. 31, 16 S. 422. 427.
Ez. 32, 18 S. 408.
Ez. 32, 17 ss. S. 422.
Ez. 33, 25 S. 242.
Ez. 37, 1—14 S. 83.
Ez. 37, 5 s. S. 231.
Ez. 37, 6. 8 S. 233.
Ez. 43, 2 S. 193. 223.
Ez. 43, 3 S. 361.
Ez. 47, 12 S. 473.

Hos. 4, 11 S. 249.
Hos. 5, 15 S. 49.
Hos. 6, 2 S. 414.
Hos. 7, 11 S. 249.
Hos. 7, 14 S. 250 s.
Hos. 9, 7 S. 291.
Hos. 11, 8 S. 152. 250.
Hos. 12, 4 S. 216.
Hos. 13, 14 S. 449.
Hos. 14, 1 S. 209.

Am. 1, 13 S. 209.
Am. 6, 6 S. 290.
Am. 6, 8 S. 195.

Jon. 2, 4 S. 232.

Mich. 1, 3 S. 49.
Mich. 3, 6 S. 63.
Mich. 5, 11 S. 308.
Mich. 7, 3 S. 207.

Hab. 3, 16 S. 266.

Sach. 3, 7 S. 356.
Sach. c. 4 S. 188. 228.
Sach. 4, 1 S. 361.
Sach. 4, 1—4 S. 50.
Sach. 4, 5 s. S. 50.
Sach. 4, 10 S. 318.
Sach. 12, 1 S. 266. 319.
Sach. 12, 11 S. 81. 88. 111. 115.

Hag. 2, 13 S. 446.

Mal. 3, 1 S. 36.
Mal. 3, 20 S. 63.

Ps. 3, 6 S. 282.
Ps. 4, 9 S. 282.
Ps. 5, 10 S. 207. 248. 266.
Ps. 6, 6 S. 421.
Ps. 7, 6 S. 98.
Ps. 7, 10 S. 269.
Ps. 8 S. 63. 67.
Ps. 8, 3 S. 217.
Ps. 8, 6 S. 64. 66.
Ps. 10, 18 S. 75.
Ps. 11, 1 S. 105.
Ps. 11, 5 S. 218.
Ps. 12, 3 S. 249.
Ps. 13, 3 S. 204.
Ps. 13, 4 S. 399.
Ps. 15, 2 S. 249.
Ps. 16 S. 410.
Ps. 16, 2 S. 105.
Ps. 16, 7 S. 269.
Ps. 16, 9 S. 98. 251.
Ps. 16, 10 S. 332. 400. 412.
Ps. 17 S. 410.
Ps. 17, 15 S. 49.
Ps. 18, 15 S. 132.
Ps. 19 S. 63.
Ps. 19, 3 S. 347.
Ps. 19, 5 S. 235.
Ps. 19, 15 S. 249.
Ps. 21, 3 S. 248.
Ps. 22, 10 s. S. 111. 215.
Ps. 22, 21 S. 105.
Ps. 24, 4 S. 97. 218.
Ps. 25, 16 S. 105.
Ps. 27, 8 S. 249.
Ps. 27, 12 S. 202.
Ps. 29, 1 S. 63. 201.
Ps. 30, 4 S. 400.
Ps. 30, 10 S. 421.
Ps. 30, 13 S. 98.
Ps. 31, 10 S. 266.
Ps. 31, 30 S. 234.
Ps. 33, 6 S. 73. 231. 236.
Ps. 33, 7 S. 111.
Ps. 33, 15 S. 81. 115.
Ps. 34, 6 S. 131.
Ps. 34, 9 S. 184. 355. 356.
Ps. 34, 19 S. 199.
Ps. 35, 4 S. 130.
Ps. 35, 10 S. 267.
Ps. 35, 17 S. 105.
Ps. 35, 25 S. 202. 204.
Ps. 36, 10 S. 193.
Ps. 37, 31 S. 266.
Ps. 38, 11 S. 248. 252.
Ps. 39, 4 S. 248. 249.
Ps. 40, 9 S. 266.
Ps. 40, 13 S. 248.
Ps. 41, 7 S. 249.
Ps. 42, 5. 6. 7. 12 S. 152.

Ps. 43 S. 105.
Ps. 43, 5 S. 152.
Ps. 44 S. 105.
Ps. 44, 16 S. 130.
Ps. 44, 22 S. 251.
Ps. 44, 24 S. 279.
Ps. 48, 14 S. 248.
Ps. 49 S. 410.
Ps. 49, 4 S. 249.
Ps. 49, 12 S. 248. 266.
Ps. 49, 13. 21 S. 466.
Ps. 49, 15 S. 415. 427. 449.
Ps. 49, 19 s. S. 400.
Ps. 50, 2 S. 49.
Ps. 51, 7 S. 209.
Ps. 51, 8 S. 269.
Ps. 51, 10 S. 267.
Ps. 51, 12 S. 97. 103. 145. 266. 392.
Ps. 51, 14 S. 165.
Ps. 51, 19 S. 199. 250.
Ps. 55, 16 S. 449
Ps. 56, 5 S. 153.
Ps. 56, 14 S. 232.
Ps. 57, 5 S. 181.
Ps. 57, 9 S. 98. 105.
Ps. 58, 4 S. 215.
Ps. 58, 10 S. 196.
Ps. 63, 10 S. 408. 412.
Ps. 64, 7 S. 248.
Ps. 66, 9 S. 88.
Ps. 69, 10 S. 290.
Ps. 69, 21 S. 229.
Ps. 71, 6 S. 215.
Ps. 73 S. 410.
Ps. 73, 7 S. 249.
Ps. 73, 20 S. 278.
Ps. 73, 21 S. 249. 269.
Ps. 73, 26 S. 146. 250.
Ps. 74, 19 S. 466.
Ps. 76, 13 S. 198.
Ps. 77, 7 S. 198.
Ps. 78, 8 S. 145.
Ps. 78, 14 S. 182.
Ps. 78, 37 S. 392.
Ps. 78, 38 S. 190.
Ps. 78, 15 S. 279.
Ps. 84, 3 S. 249. 251.
Ps. 84, 5 S. 472.
Ps. 84, 12 S. 63.
Ps. 86, 11 S. 203.
Ps. 88 S. 421.
Ps. 88, 6 S. 161.
Ps. 88, 11—13 S. 421. 422.
Ps. 89, 7 S. 63.
Ps. 89, 49 S. 234. 449.
Ps. 90, 2 S. 114.
Ps. 90, 4 S. 33. 443.
Ps. 90, 7 s. S. 287.
Ps. 92, 6 S. 63.
Ps. 94, 9 S. 221.
Ps. 94, 19 S. 181.
Ps. 94, 21 S. 242.
Ps. 95, 10 S. 198.
Ps. 100 S. 111.
Ps. 101, 5 S. 205.
Ps. 102, 5 S. 232. 249.
Ps. 103 S. 105. 268.
Ps. 103, 1 S. 266.
Ps. 103, 5 S. 227.
Ps. 104 S. 105.
Ps. 104, 29 S. 25. 127. 406.
Ps. 104, 29 s. S. 94.
Ps. 104, 30 S. 244.
Ps. 104, 31 S. 221.
Ps. 105, 22 S. 202.
Ps. 107, 5 S. 152.
Ps. 108, 2. S. 98.
Ps. 109, 22 S. 249.
Ps. 110, 3 S. 165.
Ps. 111, 10 S. 188.
Ps. 112, 4 S. 191.
Ps. 115, 7 S. 229.
Ps. 115, 17 S. 421.
Ps. 116, 7 S. 105. 145.
Ps. 119, 73 S. 111.
Ps. 121, 4 S. 275. 279.
Ps. 124, 7 S. 482.
Ps. 127, 2 S. 279.
Ps. 129, 5 S. 130.
Ps. 131, 2 S. 105. 145. 289.
Ps. 133, 2 S. 255.
Ps. 135, 17 S. 231. 236.
Ps. 139, 1. 17 S. 179.
Ps. 139, 5 S. 157.
Ps. 139, 8. 12 S. 191.
Ps. 139, 13—16 S. 111. 210.
Ps. 139, 14 S. 198. 204.
Ps. 139, 15 S. 111. 231. 399.
Ps. 139, 16 S. 39. 209.
Ps. 139, 17 S. 181.
Ps. 139, 18 S. 282.
Ps. 139, 23 S. 181.
Ps. 141, 8 S. 232. 399.
Ps. 142, 4 S. 152.
Ps. 143, 4 S. 152. 249.
Ps. 143, 7 S. 145.
Ps. 144, 6 S. 132.
Ps. 147, 3 S. 250.
Ps. 146, 4 S. 400.
Ps. 147, 18 S. 83.
Ps. 149, 6 S. 229.

Spr. 1, 7 S. 188.
Spr. 2, 10 S. 251.
Spr. 3, 3 S. 248.
Spr. 3, 8 S. 233.
Spr. 3, 19 s. S. 63.
Spr. 3, 22 S. 88.

Spr. 4, 23 S. 232.
Spr. 6, 6 8 S. 28.
Spr. 6, 18 S. 249.
Spr. 6, 21 S. 248.
Spr. 6, 30 S. 204.
Spr. 7, 23 S. 268.
Spr. c. 8 S. 196.
Spr. 8, 5 S. 248.
Spr. 8, 23—31 S. 43 s.
Spr. 8, 23 S. 194.
Spr. 8, 24 S. 114.
Spr. 8, 30 S. 194.
Spr. 9, 1 S. 194. 318.
Spr. 10, 6 S. 255.
Spr. 10, 11 S. 229.
Spr. 10, 13 S. 249.
Spr. 10, 31 S. 181.
Spr. 12, 10 S. 267.
Spr. 12, 14 S. 181.
Spr. 12, 25 S. 249.
Spr. 12, 28 S. 410.
Spr. 13, 2 S. 181.
Spr. 13, 12 S. 290.
Spr. 13, 25 S. 265.
Spr. 14, 10 S. 248. 251.
Spr. 14, 30 S. 251.
Spr. 14, 32 S. 410.
Spr. 14, 33 S. 249.
Spr. 15, 11 S. 251.
Spr. 15, 24 S. 410.
Spr. 15, 28 S. 249.
Spr. 15, 32 S. 249.
Spr. 16, 1 S. 249.
Spr. 16, 9 S. 248.
Spr. 17, 22 S. 251.
Spr. 18, 4 S. 229.
Spr. 18, 15 S. 208.
Spr. 18, 20 S. 181. 265.
Spr. 19, 2 S. 198.
Spr. 19, 25 S. 208.
Spr. 20, 27 S. 28. 81. 97s. 154. 198. 202. 266.
Spr. 20, 30 S. 266.
Spr. 21, 11 S. 208.
Spr. 22, 11 S. 250.
Spr. 22, 18 S. 266.
Spr. 23, 2 S. 202. 204.
Spr. 23, 7 S. 248.
Spr. 23, 15 S. 151.
Spr. 23, 16 S. 269.
Spr. 23, 17 S. 249.
Spr. 23, 26 S. 248.
Spr. 23, 33 S. 249.
Spr. 23, 35 S. 291.
Spr. 24, 2 S. 249.
Spr. 25, 20 S 249.
Spr. 26, 18 S. 291.
Spr. 28, 17 S. 242.
Spr. 28, 25 S. 205.
Spr. 30, 19 S. 115.
Spr. 30, 25 ss. S. 28.
Spr. 31, 2 S. 265.
Spr. 31, 3 S. 185.

Iob c. 1. 2 S. 63. 299. 305.
Iob 1, 21 S. 210. 399.
Iob 2, 6 S. 202.
Iob 3, 3 S. 209.
Iob 3, 20 S. 88. 232.
Iob 4, 12—21 S. 283.
Iob 4, 13 S. 181.
Iob 4, 15 S. 231.
Iob 4, 19 S. 227.
Iob 4, 21 S. 227.
Iob 6, 9 S. 227. 402.
Iob 7, 13 s. S. 283.
Iob 8, 10 S. 249.
Iob 9, 18 S. 232.
Iob 10, 1 S. 88.
Iob 10, 8 S. 72.
Iob 10, 9 S. 23.
Iob 10, 8—12 S. 111. 210.
Iob 10, 11 S. 227. 233.
Iob 11, 20 S. 231. 399.
Iob 12, 3 S. 249.
Iob 12, 9 s. S 318.
Iob 12, 10 S. 25. 219.
Iob 14, 1 ss. S. 404.
Iob 14, 8 S. 196.
Iob 14, 12 S. 399.
Iob 14, 14 s. S. 410.
Iob 14, 21 s. S. 444.
Iob 15, 35 S. 266.
Iob 16, 13 S. 269.
Iob 17, 4 S. 249.
Iob 17, 11 S. 249.
Iob 19, 17 S. 265.
Iob 19, 25—27 S. 410. 460.
Iob 19, 27 S. 269.
Iob 20, 2 S 181.
Iob 20, 8 S. 278.
Iob 20, 23 S 266.
Iob 21, 24 S. 233.
Iob 24, 12 S. 242.
Iob 26, 5 S. 408.
Iob 27, 3 S. 81. 82. 231.
Iob 27, 6 S. 134.
Iob 27, 8 S. 227. 402.
Iob 27, 8—10 S. 410.
Iob 28, 28 S. 188.
Iob c. 28 fin. S. 43.
Iob 29, 3 S. 228.
Iob 30, 16 S. 152.
Iob 30, 18 S. 227.
Iob 30, 27 S. 266.
Iob 31, 15 S. 111.
Iob 31, 39 S. 231. 399.
Iob 32, 8 S. 83. 89. 208.

Iob 32, 19 S. 266.
Iob 33, 4 S. 78. 89. 111. 210.
Iob 33, 6 S. 111. 210. 227.
Iob 33, 8 S. 236.
Iob 33, 15 s. S. 283.
Iob 33, 19 S. 287.
Iob 33, 29 S. 466.
Iob 33, 30 S. 232.
Iob 34, 10 S. 249.
Iob 34, 14 S. 127. 406.
Iob 34, 14 s S. 94.
Iob 34, 34 S. 249.
Iob 36, 14 S. 400.
Iob 37, 1 S. 252.
Iob 38, 4—7 S. 60. 61.
Iob 38, 7 S. 63.
Iob 38, 28 S. 114.
Iob 38, 36 S. 269.
Iob 41, 13 S. 231. 244.

Hohesl. 2, 5 S. 290.
Hohesl. 4, 1—5 S. 230.
Hohesl. 4, 3 S. 236.
Hohesl. 5, 2 S. 278.
Hohesl. 5, 4 S. 266.
Hohesl. 5, 10 S. 75.
Hohesl. 7, 10 S. 278.
Hohesl. 8, 6 S. 248.

Thren. 1, 20 S. 152. 266.
Thren. 2, 11 S. 266. 268.
Thren. 2, 12 S. 242. 399.
Thren. 2, 15 S. 49.
Thren. 2, 18 S. 250.
Thren. 2, 19 S. 229.
Thren. 3, 13 S. 269.
Thren. 3, 20 S. 152.
Thren. 3, 24 S. 204.
Thren. 3, 33 S. 248.
Thren. 3, 41 S. 250.
Thren. 3, 48—51 S. 234.
Thren. 3, 65 S. 249. 291.
Thren. 4, 7 S. 75.
Thren. 4, 20 S. 231.

Koheleth (Prediger) 1, 13 S. 248.
Koh. 1, 16 S. 249.
Koh. 2, 2 S. 292.
Koh. 2, 11 ss. S. 406.
Koh. 2, 14 S. 255.
Koh. 2, 19 S. 410.
Koh. 2, 20 S. 249.
Koh. 3, 11 S. 34. 406.
Koh. 3, 21 S. 127. 244. 406. 410.
Koh. 5, 2 S. 281.
Koh. 5, 6 S. 278.
Koh. 6, 3—5 S. 216.
Koh. 6, 9 S. 204.
Koh. 6, 12 S. 410.
Koh. 7, 25 S. 151.
Koh. 7, 29 S. 164.
Koh. 8, 1 S. 255.
Koh. 8, 8 S. 400.
Koh. 8, 11 S. 248.
Koh. 9, 3 S. 248.
Koh. 9, 4 s. 10 S. 421. 422.
Koh. 9, 9 S. 234.
Koh. 10, 13 S. 492.
Koh. 10, 20 S. 134.
Koh. 11, 5 S. 115. 209.
Koh. 12, 6 S. 228.
Koh. 12, 7 S. 36. 127. 228. 410.
Koh. 12, 14 S. 127.

Esth. 4, 13 S. 204.
Esth. 7, 5 S. 248.

Dan. 1, 8 S. 248.
Dan. 1, 17 S. 281. 285.
Dan. 2, 19 S. 285.
Dan. 2, 22 S. 49. 193.
Dan. 2, 28 S. 254. 256.
Dan. 2, 30 S. 249. 254.
Dan. 4, 2. 7. 10 S. 254.
Dan. 4, 13 S. 252. 291.
Dan. 4, 23 S. 48.
Dan. 7, 1 S. 254.
Dan. 7, 1 s. S. 285.
Dan. 7, 10 S. 190.
Dan. 7, 15 S. 227. 254.
Dan. 8, 18 S. 285. 361.
Dan. 10, 7 S. 264. 284.
Dan. 10, 8 s. S. 361.
Dan. 10, 9 S. 285.
Dan. 12, 2 S. 411. 483.

Neh. 5, 7 S. 152. 248.
Neh. 6, 8 S. 249.
Neh. 9, 6 S. 25. 60.

1 Chr. 10, 13 S. 422.
1 Chr. 12, 23 S. 255.
1 Chr. 12, 33 S. 250.
1 Chr. 12, 38 S. 250.
1 Chr. 16, 27 S. 42.
1 Chr. 22, 12 S. 208.
1 Chr. 28, 9 S. 165. 251.
1 Chr. 28, 12 S. 198.
1 Chr. 29, 11 S. 194.

2 Chr. 2, 11 S. 208.
2 Chr. 6, 38 S. 251.
2 Chr. 7, 11 S. 249.
2 Chr. c. 21 S. 294.
2 Chr. 26, 20 S. 294.
2 Chr. 33, 6 S. 308.

(Aus den Apokryphen:)

Judith 16, 17 S. 444.

Weish. 1, 6 S. 269.
Weish. 1, 7 S. 220.
Weish. 1, 11 S. 400.
Weish. 2, 2 S. 401.
Weish. 2, 23 S. 404.
Weish. 3, 1—4 S. 400. 405. 415. 444.
Weish. 4, 2 S. 415.
Weish. 6, 13—20 S. 410.
Weish. 7, 3 S. 229.
Weish. 7, 22 S. 105.
Weish. 7, 26 S. 192.
Weish. 7, 27 S. 250.
Weish. 8, 17—19 S. 281.
Weish. 8, 20 S. 36.
Weish. 9, 15 S. 227. 383.
Weish. 10, 5 S. 267.
Weish. 12, 1 S. 220.
Weish. 15, 11 S. 74. 83.
Weish. 16, 14 S. 400.

Sir. 15, 14 S. 162.
Sir. 17, 27 s. S. 421. 450.
Sir. 17, 30 S. 404.
Sir. 19, 12 S. 266.
Sir. 31, 1 s. S. 278.
Sir. 31, 3 S. 281.
Sir. 31, 5 S. 277.
Sir. 33, 5 S. 266.
Sir. 34, 2 S. 276.
Sir. 35, 13 S. 139.
Sir. 36, 13 S. 342.
Sir. 37, 13 S. 139.
Sir. 38, 23 S. 400.
Sir. 40, 1 S. 399.
Sir. 41, 4 S. 405.
Sir. 43, 26 S. 220.
Sir. 43, 27 S. 220.
Sir. 43, 29 S. 318.
Sir. 46, 20 S. 422.
Sir. 48, 24 S. 359.
Sir. 51, 21 S. 266.

1 Macc. 2, 24 S. 269.
1 Macc. 13, 28 S. 446.

2 Macc. 7, 14 S. 411.
2 Macc. 7, 22 s. S. 210.
2 Macc. 7, 28 S. 38.

Baruch 2, 17 S. 409.

Gesang der drei Männer v. 63 S. 400.

Matth. c. 1. 2 S. 284.
Matth. 4, 24 S. 294. 296.
Matth. 4, 8 s. S. 124.
Matth. 5, 9 S. 193.
Matth. 5, 25 S. 465.
Matth. 6, 23 S. 97. 154. 234.
Matth. 6, 25 S. 84.
Matth. 6, 30 S. 111.
Matth. 8, 17 S. 287.
Matth. 8, 22 S. 127.
Matth. 8, 28—31 S. 297.
Matth. 8, 31 S. 462.
Matth. 9, 4 S. 249.
Matth. 9, 18 S. 255.
Matth. 9, 32 S. 295.
Matth. 10, 28 S. 95. 401.
Matth. 10, 39 S. 160.
Matth. 11, 14 s. S. 466.
Matth. 11, 25 S. 217.
Matth. 12, 18 S. 218.
Matth. 12, 22—24 S. 295.
Matth. 12, 27 S. 298.
Matth. 12, 34 S. 249 s.
Matth. 12, 40 S. 232. 412.
Matth. 12, 41 s. S. 138.
Matth. 12, 43 S. 297.
Matth. 13, 19 ss. S. 250.
Matth. 13, 43 S. 66. 479.
Matth. 14, 1 S. 464.
Matth. 14, 12 S. 228.
Matth. 15, 19 S. 249.
Matth. 16, 14 S. 464.
Matth. 16, 28 S. 234.
Matth. 17, 2 S. 255.
Matth. 17, 3 S. 426.
Matth. 17, 12 S. 465.
Matth. 17, 15 S. 295.
Matth. 18, 6 S. 353.
Matth. 21, 5 S. 48.
Matth. 22, 30 S. 66.
Matth. 23, 35 S. 242.
Matth. 23, 37 S. 162.
Matth. 24, 48 S. 249.
Matth. 25, 5 S. 275.
Matth. 26, 29 S. 460.
Matth. 26, 38 S. 332.
Matth. 27, 19 S. 283.
Matth. 27, 50 S. 400.
Matth. 27, 51—53 S. 414. 428.
Matth. 28, 3 S. 65. 237.
Matth. 28, 18 S. 328.

Marc. 1, 26 S. 297.
Marc. 3, 4 S. 400.
Marc. 3, 15 S. 294.
Marc. 3, 21 S. 119.
Marc. 4, 15. 19 S. 250.
Marc. 5, 3—5 S. 297.
Marc. 5, 7 s. S. 298.
Marc. 5, 38 S. 234.
Marc. 6, 16 S. 464.

Marc. 7, 21 s. S. 250.
Marc. 7, 30 S. 298.
Marc. 8, 12 S. 186.
Marc. 9, 18 S. 295. 296.
Marc. 9, 20 S. 295.
Marc. 9, 24 S. 161.
Marc. 9, 25 S. 296.
Marc. 13, 32 S. 328.
Marc. 16, 17 S. 363.

Luc. 1, 25 S. 215.
Luc. 1, 35 S. 113.
Luc. 1, 36 S. 209.
Luc. 1, 41 S. 36. 216.
Luc. 1, 47 S. 186.
Luc. 1, 51 S. 177. 250.
Luc. 1, 53 S. 116.
Luc. 1, 66 S. 249.
Luc. 1, 80 S. 217.
Luc. 2, 9 S. 66.
Luc. 2, 19 S. 248.
Luc. 2, 26 S. 234.
Luc. 2, 40 S. 217.
Luc. 2, 47 S. 119.
Luc. 2, 51 S. 249.
Luc. 2, 52 S. 217.
Luc. 4, 34. 41. S. 297.
Luc. 5, 15 S. 295.
Luc. 5, 22 S. 249.
Luc. 6, 18 S. 296.
Luc. 6, 19 S. 255.
Luc. 6, 45 S. 250.
Luc. 8, 2 S. 295. 297.
Luc. 8, 15 S. 250.
Luc. 8, 27. 29. 30 S. 297.
Luc. 9, 9 S. 464.
Luc. 9, 19 S. 464.
Luc. 9, 29 S. 237.
Luc. 9, 30 S. 426.
Luc. 9, 32 S. 275.
Luc. 9, 39 S. 295.
Luc. 9, 42 S. 295.
Luc. 9, 47 S. 249.
Luc. 10, 18 S. 61. 128.
Luc. 11, 20 S. 306.
Luc. 12, 19 S. 105.
Luc. 12, 58 S. 465.
Luc. 13, 11 S. 295.
Luc. 15, 18 S. 48.
Luc. 15, 24 S. 127.
Luc. 16, 19 ss. S. 423. 426. 429. 451.
Luc. 16, 25 S. 426.
Luc. 20, 35 s. S. 66. 102. 459
Luc. 20, 36 S. 68.
Luc. 21, 14 S. 249.
Luc. 21, 34 S. 248.
Luc. 23, 43 S. 426.
Luc. 23, 46 S. 332.
Luc. 24, 25 S. 177.
Luc. 24, 32 S. 250.
Luc. 24, 38 S. 249.

Joh. 1, 1 ss. S. 178.
Joh. 1, 1—4 S. 51.
Joh. 1, 3 S. 73.
Joh. 1, 4 S. 191.
Joh. 1, 5—9 S. 348. 350.
Joh. 1, 13 S. 246. 374.
Joh. 1, 14 S. 332.
Joh. 1, 18 S. 329.
Joh. 1, 21 S. 464. 466.
Joh. 1, 51 S. 314.
Joh. 2, 21 S. 440.
Joh. 2, 22 S. 178.
Joh. 3, 1 S. 285.
Joh. 3, 6 S. 63. 338. 392.
Joh. 3, 7 s. S. 341.
Joh. 3, 8 S. 207.
Joh. 3, 13 S. 48. 329.
Joh. 3, 14 S. 353.
Joh. 3, 17 S. 162.
Joh. 3, 36 S. 144. 234.
Joh. 4, 24 S. 50. 85. 99. 166.
Joh. 4, 37 S. 178.
Joh. 5, 17 S. 110.
Joh. 5, 21 S. 413.
Joh. 5, 37 S. 49.
Joh. c. 6 S. 460.
Joh. 6, 63 S. 79. 85. 339.
Joh. 6, 68 S. 178.
Joh. 7, 38 S. 266.
Joh. 8, 9 S. 134.
Joh. 8, 12 S. 191.
Joh. 8, 31 S. 178.
Joh. 8, 44 S. 62.
Joh. 8, 51 S. 234.
Joh. 8, 58 S. 329.
Joh. 9, 1—3 S. 299.
Joh. 9, 2 S. 464.
Joh. 9, 4 S. 403. 421.
Joh. 9, 39 S. 162.
Joh. 10, 11 S. 202.
Joh. 10, 35 S. 178.
Joh. 11, 11 S. 399.
Joh. 11, 12 S. 276.
Joh. 11, 33 S. 186.
Joh. 12, 38 S. 178.
Joh. 12, 41 S. 65.
Joh. 12, 47 S. 162.
Joh. 13, 2 S. 250.
Joh. 13, 21 S. 186.
Joh. 13, 27 S. 299.
Joh. 14, 2 S. 424.
Joh. 14, 23 S. 34.
Joh. 14, 23 s. S. 178.
Joh. 15, 25 S. 178.
Joh. 16, 6 S. 249.
Joh. 16, 13—15 S. 193.

Joh. 16, 30 S. 436.
Joh. 17, 5 S. 327. 442.
Joh. 17, 17 S. 178.
Joh. 17, 24 S. 329. 463.
Joh. 19, 30 S. 400.
Joh. 20, 22 S. 77.

Act. 2, 3 s. S. 255.
Act. 2, 4 S. 363.
Act. 2, 25 S. 400.
Act. 2, 25—27 S. 332.
Act. 2, 27 S. 234. 412.
Act. 2, 46 S. 249.
Act. 4, 32 S. 250.
Act. 5, 3 s. S. 250
Act. 5, 15 S. 296.
Act. 7, 23 S. 249.
Act. 7, 54 S. 249.
Act. 7, 55 S. 284.
Act. 8, 7 S. 296.
Act. 8, 9 ss. S. 306.
Act. 8, 22 S. 250.
Act. 8, 23 S. 268.
Act. 9, 3 ss. S. 285. 479.
Act. 9, 7 S. 264. 285.
Act. 10, 9—16 S. 249.
Act. 10, 10 S. 285.
Act. 10, 38 S. 296.
Act. 10, 45 S. 363.
Act. 10, 46 S. 362.
Act. 11, 5 S. 285.
Act. 11, 23 S. 248.
Act. 12, 11 S. 285.
Act. 12, 23 S. 294.
Act. 13, 6 ss. S. 306.
Act. 13, 11 S. 294.
Act. 13, 48 S. 39 s.
Act. 14, 17 S. 248.
Act. 15, 18 S. 39.
Act. 15, 20. 29 S. 242.
Act. 15, 26 S. 400.
Act. 16, 9 S. 284.
Act. 16, 14 S. 248.
Act. 16, 16—18 S. 310.
Act. 17, 25 S. 24.
Act. 17, 26 S. 110. 115. 246.
Act. 17, 28 S. 78. 142. 152. 157. 220. 318.
Act. 17, 29 S. 207.
Act. 18, 9 s. S. 284.
Act. 18, 25 S. 185.
Act. 19, 13 ss. S. 298.
Act. 19, 15 s. S. 297.
Act. 19, 19 S. 306.
Act. 20, 9 S. 275.
Act. 20, 28 S. 244.
Act. 21, 13 S. 249.
Act. 21, 25 S. 242.
Act. 22, 9 S. 285.
Act. 22, 17 S. 285. 360.
Act. 23, 1 S. 138.
Act. 23, 8 S. 411.
Act. 23, 11 S. 284.
Act. 24, 16 S. 134. 138. 436.
Act. 26, 13 S. 190.
Act. 26, 18 S. 128.
Act. 27, 23 s. S. 284.

Röm. 1, 19—28 S. 346 s.
Röm. 1, 20 S. 45. 51. 63. 179.
Röm. 1, 21 S. 250.
Röm. 1, 24 S. 250.
Röm. 1, 26 S. 156.
Röm. 1, 28 S. 382.
Röm. 1, 32 S. 385.
Röm. 2, 7 S. 405.
Röm. 2, 9 S. 153.
Röm. 2, 12. 13 S. 136.
Röm. 2, 14 s. S. 138.
Röm. 2, 15 S. 134. 136 ss. 250. 381.
Röm. 2, 26 S. 385.
Röm. 2, 28 s. S. 376.
Röm. 4, 17 S. 37. 413.
Röm. 5, 5 S. 250.
Röm. 5, 12 S. 29. 126.
Röm. 5, 12—7, 6 S. 368 ss.
Röm. 5, 18 S. 386.
Röm. 6, 7 S. 281.
Röm. 6, 9 S. 449.
Röm. 6, 13 S. 382.
Röm. 6, 17 S. 248.
Röm. 6, 20 S. 164.
Röm. c. 7 S. 179.
Röm. 7, 5 S. 382.
Röm. 7, 6 — c. 8 S. 368 ss.
Röm. 7, 9 s. S. 465.
Röm. 7, 14 S. 163.
Röm. 7, 19 S. 163.
Röm. 7, 20 S. 164.
Röm. 7, 22 S. 187.
Röm. 7, 24 S. 437.
Röm. 8, 3 S. 392.
Röm. 8, 7 S. 128.
Röm. 8, 9 S. 360.
Röm. 8, 10 s. S. 424.
Röm. 8, 11 S. 459.
Röm. 8, 13 S. 374.
Röm. 8, 14 S. 356.
Röm. 8, 16 S. 88 s. 134. 155. 199.
Röm. 8, 18—23 S. 476 ss.
Röm. 8, 20 s. S. 60.
Röm. 8, 24 S. 473.
Röm. 8, 26 S. 363.
Röm. 8, 27 S. 251.
Röm. 8, 28—30 S. 39.
Röm. 8, 29 S. 323.
Röm. 9, 1 S. 134. 140.
Röm. 9, 11—13 S. 36.

Röm. 9, 20 s. S. 342.
Röm. 9, 22 S. 40.
Röm. 10, 1 S. 248.
Röm. 10, 10 S. 145. 250.
Röm. 11, 33 S. 44. 52. 203. 208.
Röm. 11, 34 S. 180.
Röm. 12, 2 S. 183. 199.
Röm. 12, 11 S. 185.
Röm. 13, 1 S. 153.
Röm. 13, 5 S. 134.
Röm. 14, 5 S. 179.
Röm. 14, 23 S. 139.
Röm. 16, 25 S. 41.
Röm. 16, 27 S. 43.

1 Cor. 1, 27 S. 217.
1 Cor. 2, 9 s. S. 249. 356.
1 Cor. 2, 11 S. 81. 88. 97 s. 154. 166. 168. 198. 338.
1 Cor. 2, 12 S. 196. 343.
1 Cor. 2, 12—16 S. 338.
1 Cor. 2, 16 S. 180.
1 Cor. 4, 4 S. 133. 141.
1 Cor. 4, 5 S. 249.
1 Cor. 5, 3 S. 184. 338.
1 Cor. 6, 12 ss. S. 102.
1 Cor. 6, 13 S. 459.
1 Cor. 6, 16 s. S. 110.
1 Cor. 6, 19 S. 459.
1 Cor. 6, 20 S. 84.
1 Cor. 7, 34 S. 184.
1 Cor. 7, 37 S. 163. 248.
1 Cor. 8, 6 S. 86.
1 Cor. 8, 7. 12 S. 139.
1 Cor. 8, 9 ss. S. 139.
1 Cor. 10, 29 S. 137. 139.
1 Cor. 11, 3 S. 106. 255.
1 Cor. 11, 7 S. 49. 70.
1 Cor. 11, 7 s. S. 106. 110.
1 Cor. 11, 29—32 S. 349.
1 Cor. c. 12—14 S. 362 ss.
1 Cor. 12, 6 S. 318.
1 Cor. 12, 23 S. 102.
1 Cor. 13, 11 s. S. 173.
1 Cor. 13, 12 S. 146.
1 Cor. 13, 13 S. 473.
1 Cor. c. 14 S. 184. 186. 357.
1 Cor. 14, 2 S. 285.
1 Cor. 14, 14. 15. 19 S. 184. 186. 394.
1 Cor. 14, 20 S. 267.
1 Cor. 14, 22 S. 363.
1 Cor. 14, 25 S. 356.
1 Cor. 14, 33 S. 128.
1 Cor. 15, 20 S. 421.
1 Cor. 15, 22 S. 413.
1 Cor. 15, 23—28 S. 473.
1 Cor. 15, 26 S. 449.
1 Cor. 15, 36—38 S. 111.
1 Cor. 15, 40 S. 66.
1 Cor. 15, 42—44 S. 460. 479.
1 Cor. 15, 45 S. 24. 79. 92.
1 Cor. 15, 45 ss. S. 13. 99 ss. 333 ss. 338.
1 Cor. 15, 48 S. 435. 436.
1 Cor. 15, 49 S. 68.
1 Cor. 15, 52 S. 458.
1 Cor. 15, 53 S. 440.
1 Cor. 15, 54 S. 79.

2 Cor. 1, 11 S. 152.
2 Cor. 1, 12 S. 134.
2 Cor. 1, 22 S. 250.
2 Cor. 3, 2 s. S. 252.
2 Cor. 3, 13 S. 255.
2 Cor. 3, 14 s. S. 250.
2 Cor. 3, 17 S. 350.
2 Cor. 3, 18 S. 124. 425.
2 Cor. c. 4 S. 440.
2 Cor. 4, 2 S. 137.
2 Cor. 4, 4 S. 124.
2 Cor. 4, 6 S. 177. 250. 481.
2 Cor. 4, 7 S. 228. 480.
2 Cor. 4, 16 S. 187. 380.
2 Cor. 4, 17 S. 49.
2 Cor. 5, 1 S. 72.
2 Cor. 5, 1 ss. S. 227. 434. 435—440. 443.
2 Cor. 5, 6—8 S. 443. 473.
2 Cor. 5, 11 S. 137.
2 Cor. 5, 13 S. 285. 363.
2 Cor. 7, 1 S. 89. 184. 338.
2 Cor. 7, 3 S. 248.
2 Cor. 8, 16 S. 250.
2 Cor. 9, 7 S. 248.
2 Cor. 11, 3 S. 125.
2 Cor. 12, 1—4 S. 285. 414. 356.
2 Cor. 12, 7 S. 295.
2 Cor. 13, 5 S. 148.

Gal. 1, 8 S. 285.
Gal. 1, 15 S. 39. 215.
Gal. 2, 20 S. 356.
Gal. 3, 4 S. 436.
Gal. 3, 13 s. S. 144.
Gal. 3, 27 S. 439.
Gal. 4, 3 S. 225.
Gal. 4, 8 S. 346.
Gal. 5, 16 ss. S. 374. 389.
Gal. 5, 17 S. 159. 377. 390.
Gal. 5, 19 S. 392.
Gal. 5, 20 S. 307. 308.
Gal. 5, 22 S. 390.

Eph. 1, 4 S. 42.
Eph. 1, 4 s. S. 39.
Eph. 1, 10 S. 42.
Eph. 1, 18 S. 177.

Eph. 2, 1 S. 127.
Eph. 2, 2 S. 196.
Eph. 2, 3 S. 144. 159. 185. 374. 382.
Eph. 2, 5 S. 127.
Eph. 2, 19—22 S. 440.
Eph. 3, 5 S. 357.
Eph. 3, 9 S. 203. 209. 325.
Eph. 3, 10 S. 194.
Eph. 3, 10 s. S. 44.
Eph. 3, 16 S. 187. 380.
Eph. 3, 17 S. 250.
Eph. 4, 8 S. 414.
Eph. 4, 9 s. S. 412.
Eph. 4, 10 S. 328.
Eph. 4, 17 S. 382.
Eph. 4, 18 S. 27.
Eph. 4, 20—24 S. 185.
Eph. 4, 21 S. 269.
Eph. 4, 23 S. 155. 177. 183. 185. 199. 389. 394. 440.
Eph. 4, 24 S. 68.
Eph. 5, 8 S. 350.
Eph. 5, 9 S. 390.
Eph. 5, 13 S. 236.
Eph. 5, 14 S. 127. 342.
Eph. 5, 19 S. 250.
Eph. 5, 22 ss. S. 110.
Eph. 5, 23 S. 106. 255.
Eph. 6, 6 S. 93. 202.
Eph. 6, 12 S. 62. 196.

Phil. 1, 7 S. 248.
Phil. 1, 23 S. 443.
Phil. 1, 27 S. 93.
Phil. 2, 6 S. 49.
Phil. 2, 10 S. 412.
Phil. 3, 20 S. 356.
Phil. 3, 21 S. 459.
Phil. 4, 7 S. 177. 186.

Col. 1, 9 S. 209.
Col. 1, 15—17 S. 178.
Col. 1, 16 S. 69. 325.
Col. 1, 17 S. 221.
Col. 1, 26 S. 41.
Col. 1, 27 S. 343.
Col. 2, 8. 20 S. 225.
Col. 2, 9 S. 440.
Col. 2, 15 S. 414.
Col. 2, 18 S. 183. 184 s.
Col. 2, 18 s. S. 308. 382.
Col. 2, 19 S. 255.
Col. 3, 3 S. 343.
Col. 3, 10 S. 68. 440.
Col. 3, 15 S. 250.
Col. 3, 23 S. 93. 202. 204.

1 Thess. 2, 9 S. 308.
1 Thess. 4, 5 S. 346.
1 Thess. 4, 13 ss. S. 421.
1 Thess. 4, 15—17 S. 436. 458.
1 Thess. 5, 19 S. 185.
1 Thess. 5, 23 S. 84. 90 s. 98. 340. 392.

2 Thess. 1, 8 S. 190.

1 Tim. 1, 5 S. 138. 248.
1 Tim. 1, 17 S. 194.
1 Tim. 1, 19 S. 138.
1 Tim. 2, 1 S. 363.
1 Tim. 2, 14 S. 125.
1 Tim. 3, 9 S. 138.
1 Tim. 4, 2 S. 139.
1 Tim. 6, 4 s. S. 289.
1 Tim. 6, 16 S. 49. 405.

2 Tim. 1, 3 S. 138.
2 Tim. 1, 9 S. 39. 41. 42.
2 Tim. 3, 8 S. 289.
2 Tim. 3, 16 S. 367.

Tit. 1, 2 S. 42.
Tit. 1, 15 S. 139.
Tit. 3, 5 S. 97.

Philem. v. 12 S. 267.
Philem. v. 14 S. 165.

Hebr. 1, 2 S. 73.
Hebr. 1, 3 S. 26. 50. 73. 152. 178. 192. 330.
Hebr. 1, 14 S. 85.
Hebr. 2, 14 S. 26. 293.
Hebr. 3, 12 S. 250.
Hebr. 4, 12 S. 26. 84. 90—92. 233. 249. 395. 417.
Hebr. 4, 12 s. S. 21.
Hebr. 5, 14 S. 162. 233.
Hebr. 6, 4 s. S. 342.
Hebr. 7, 5 S. 114.
Hebr. 7, 10 S. 114.
Hebr. 7, 16 S. 413.
Hebr. 8, 2 S. 440.
Hebr. 8, 3—6 S. 441.
Hebr. 9, 1 S. 225.
Hebr. 9, 8 S. 26.
Hebr. 9, 9 S. 141.
Hebr. 9, 11 S. 440. 441.
Hebr. 9, 14 S. 141. 240. 244.
Hebr. 9, 24 S. 408.
Hebr. 9, 27 S. 418.
Hebr. 10, 2 S. 137. 141.
Hebr. 10, 19 s. S. 415. 440.
Hebr. 10, 22 S. 134. 138. 250.
Hebr. 10, 27 S. 190. 462.
Hebr. 11, 1 S. 26. 152.
Hebr. 11, 3 S. 38. 73. 179.

Hebr. 11, 11 S. 116.
Hebr. 11, 39 s. S. 416. 421. 473.
Hebr. 12, 9 S. 114 s.
Hebr. 12, 19 S. 200. 236.
Hebr. 12, 23 S. 400. 428. 473.
Hebr. 12, 24 S. 242.
Hebr. 12, 29 S. 190.
Hebr. 13, 18 S. 138.

Jac. 1, 17 S. 50. 190.
Jac. 1, 18 S. 114.
Jac. 1, 23 S. 237.
Jac. 2, 26 S. 84. 94. 197.
Jac. 3, 6 S. 192. 232. 463.
Jac. 3, 7 S. 156. 158.
Jac. 3, 9 S. 69. 70.
Jac. 3, 14 S. 249.
Jac. 3, 15 S. 209.
Jac. 3, 17 S. 194.
Jac. 5, 5 S. 90. 248.

1 Petr. 1, 1 s. S. 39.
1 Petr. 1, 3 S. 114.
1 Petr. 1, 10 S. 366.
1 Petr. 1, 20 S. 42.
1 Petr. 1, 23 S. 114.
1 Petr. 1, 24 S. 49.
1 Petr. 2, 11 S. 202. 376. 389.
1 Petr. 2, 16 S. 164.
1 Petr. 2, 19 S. 134.
1 Petr. 3, 4 S. 187. 250. 380. 389. 390.
1 Petr. 3, 16 S. 138.
1 Petr. 3, 18 s. S. 400. 412. 413. 417. 418. 419. 428.
1 Petr. 3, 20 S. 153.
1 Petr. 3, 21 S. 138. 344.
1 Petr. 3, 22 S. 412.
1 Petr. 4, 6 S. 413. 417.

2 Petr. 1, 4 S. 65. 144. 156. 158. 343.
2 Petr. 1, 13 s. S. 227.
2 Petr. 1, 19 S. 250.
2 Petr. 1, 21 S. 358.
2 Petr. 2, 12 S. 156. 158.
2 Petr. 3, 5 S. 26. 73.
2 Petr. 3, 8 S. 33. 443.

1 Joh. 1, 1 S. 178.
1 Joh. 1, 1—3 S. 332.
1 Joh. 1, 5 S. 124. 179. 190.
1 Joh. 1, 7 S. 124.
1 Joh. 2, 10 S. 124.
1 Joh. 3, 2 S. 343. 463.
1 Joh. 3, 8 S. 61.
1 Joh. 3, 9 S. 114.
1 Joh. 3, 14 S. 127.
1 Joh. 3, 19 s. S. 134.
1 Joh. 3, 19—21 S. 250.
1 Joh. 3, 24 S. 356.
1 Joh. 4, 8 S. 172.
1 Joh. 4, 16 S. 124.
1 Joh. 4, 18 S. 132.

Jud. v. 5 S. 282.
Jud. v. 6 S. 117.
Jud. v. 7 S. 419.
Jud. v. 10 S. 156. 177.
Jud. v. 12 S. 196.
Jud. v. 19 S. 338.
Jud. v. 25 S. 49.

Apok. 1, 2. 9 S. 178.
Apok. 1, 4 S. 50. 318.
Apok. 1, 4 s. S. 50. 188.
Apok. 1, 10 S. 285.
Apok. 1, 14 s. S. 479.
Apok. 1, 17 S. 361.
Apok. 1, 18 S. 428.
Apok. 1, 20 S. 360.
Apok. 2, 11 S. 127.
Apok. 3, 1 S. 127. 188.
Apok. 3, 4 s. S. 434.
Apok. 3, 18 S. 132. 434.
Apok. 4, 3. 5. 8 S. 50.
Apok. 4, 3 S. 189. 193.
Apok. 4, 4 S. 434.
Apok. 4, 5 S. 190.
Apok. 5, 3 S. 412.
Apok. 5, 6 S. 50.
Apok. 6, 4 S. 232.
Apok. 6,9 ss. S.224.408.428.452.473.
Apok. 6, 11 S. 434.
Apok. 7, 9. 13 S. 434.
Apok. 7, 15 S. 424 s. 427.
Apok. 8, 9 S. 196.
Apok. 9, 20 S. 400.
Apok. 11, 11 S. 79.
Apok. 13, 8 S. 39. 40.
Apok. 13, 13—15 S. 308.
Apok. 13, 18 S. 179.
Apok. 14, 5 S. 452.
Apok. 15, 2 S. 190.
Apok. 15, 4 S. 385.
Apok. 15, 5 S. 441.
Apok. 16, 3 S. 79.
Apok. 16, 14 S. 308.
Apok. 16, 15 S. 434.
Apok. 17, 8 S. 39.
Apok. 17, 9 S. 179.
Apok. 18, 7 S. 249.
Apok. 18, 14 S. 204.
Apok. 19, 8 S. 386.
Apok. 19, 13 S. 178.
Apok. 19, 15 S. 132.
Apok. 19, 20 S. 308.
Apok. 20, 4 S. 400.

Apok. 20, 6 S. 127.
Apok. 20, 11 — 21, 1 S. 463.
Apok. 20, 13 S. 424.
Apok. 20, 14 S. 127. 415. 449.
Apok. 21, 6 S. 193.
Apok. 21, 8 S. 127.
Apok. 21, 11 S. 189.
Apok. 21, 19 S. 189.
Apok. 21, 22 S. 441.
Apok. 22, 1 S. 190.
Apok. 22, 2 S. 473.

II.

Besprochene Wörter und Begriffe.

(Das Verzeichniss macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit.)

אָדָם S. 67 s.
אֲדָמָה S. 75.
אָהַב S. 206.
אוֹר, אוּר (Licht, Feuer) S. 318.
אִישׁ S. 106.
אָמַר S. 180. 236.
אַף u. Synon. S. 24. 82. 132.
אֶרֶץ S. 67.
בּוֹשׁ (Schamblässe) S. 130 s.
בָּשָׂר S. 85. 131. 153.
גִּיד (Sehne) S. 233.
גֹּלֶם (Embryo) S. 209.
גַּרְגְּרוֹת S. 229.
דַּם S. 232.
דָּמִים S. 242.
הָוָה *hiare* S. 207.
חָיָה, חַיָּה S. 25.
הַשֵּׁם S. 48.
הִתְנַבֵּא (verzückt s.) S. 292. 304.
וָאַל (*velle*) S. 175.
חוּשִׁים Sinne S. 233.
חָזָה vom proph. Schauen S. 357 s.
חָיָה S. 192.
חִיל S. 200.
חַיִּים S. 82. 88.
חֶלֶד S. 33.
חֲלוֹם S. 282.
חָפֵר (Schamröthe) S. 130 s.
חָפְשִׁי (frei) u. Synon. S. 161.
חֵרוּת (Willensfreiheit) S. 163.
טֻחוֹת Nieren S. 269.
יָדַע S. 39. 175.
יַהְוֶה (יַהֲוֶה) יַהֲוָה S. 172.
יְחִידָה S. 105.
יָצַר S. 39.
יֵצֶר S. 175.
יָרֵא u. Synon. S. 132.
כָּבוֹד S. 49. 98. 105. 202.
כִּפֶּר S. 41. 239 s.
לֵב S. 175. 232. 248 ss.
מַדָּע S. 134.
מֹחַ (Mark, Hirn) S. 233.
מוּת S. 192.
מֵעַיִם S. 266.
מָקוֹם von Gott S. 49.
מְשֻׁגָּע u. Synon. S. 291 s.
נָבִיא S. 357.
נִדְנֶה Scheide = Leib S. 227.
נֶפֶשׁ Seele S. 24. 25. 78 ss. 88 s. 93. 96. 103. 152 ss. 175. 202 s. 204. 218. 231.
נֶפֶשׁ Leiche S. 24. 127. 446 s.
סְחַרְחַר (vom Herzen) S. 252.
נְשָׁמָה S. 24. 28. 76 ss. 88. 154. 175. 231.
עוֹלָם *αἰών* S. 33. 406.
עָלַי (in mir) S. 151.
עֶרְוָה S. 131.
פָּנִים S. 152.
קָו *τόνος* S. 235.
שֹׁר (Nabelstrang) S. 233.
צַדִּיק S. 160.
רוּחַ S. 79 ss. 89. 96. 103. 154. 175 s. 295 u. ö.

רַחֲמִים S. 266 s.
רַע S. 160.
רָעָה (streben, denken) S. 179.
רְפָאִים S. 409.
רָשָׁע S. 160.
שִׂיחַ S. 180.
שְׂעִפִּים S. 181.
שְׁאוֹל *ᾅδης* S. 408. 415.
שָׁאוֹן (שׁוֹאָה) S. 128.
שֵׁדִים S. 294. 305.
שָׁלוֹם S. 160. 287 vgl. 128.
שְׁמַיָּא S. 48.
תֹּהוּ וָבֹהוּ S. 61—63. 85.
תַּחְתִּיּוֹת S. 210. 412.

Ἄνθρωπος (vgl. Genesis S. 620) S. 67.
Βάαυ S. 78.
βούλεσθαι S. 175.
γλῶσσαι S. 362 ss.
δικαιοσύνη S. 128.
δικαίωμα S. 385 s.
δόξα S. 49.
ἐκπνέειν, *ἐκψύχειν* S. 400.
ἔκστασις S. 285.
ἐλεύθερος S. 161.
ἐμφυσᾶν S. 77. 110.
ἐν-, *ἐκ-*, *ἐπενδύσασθαι* S. 437 ss.
ἐνύπνιον u. Syn. S. 283.
ἐπερώτημα S. 344.
ἑπτὰ πνεύματα (τὰ) S. 50. 188 u. ö.
ἔσω ἄνθρωπος (ὁ) S. 380.
θέλειν S. 175.
θεραπεία S. 473.
θυμός S. 132. 192.
ἶρις S. 224.
κένωσις S. 327 ss.
κηρύσσειν S. 418.
Κολπία S. 78.
λόγοι bei Philo S. 339 s.
λόγος S. 166. 168 s. 174. 176 ss. u. ö.
λόγος ἐνδιάθετος S. 181.
μετεμψύχωσις u. Synon. S. 463.
νόμος S. 379.
νοῦς S. 178 s.
ὁλόκληρος S. 90.
ὀργή S. 192.
παράπτωμα S. 124.
παρέκστασις S. 361.
πίστις, *πιστεύειν* S. 145 s. 353.
πνεῦμα S. 96. 155. 338. 389 s.
πνεῦμα ζωοποιοῦν S. 333 ss.
πνεῦμα τοῦ νοός S. 183—186. 355. 389 s. 394.
προσευχή S. 363.
προσκόμματα S. 134.
πρόσωπον S. 152.
σάρκινος, *σαρκικός* S. 372.
σάρξ S. 158. 374.
σεληνιαζόμενοι S. 295 s.
σκηνή u. *τὰ ἅγια* S. 440 ss.
σοφία S. 43 s. 52. 194 u. ö.
στάσις, *σύστασις*, *ὑπόστασις* S. 26 s. 28.
συμμαρτυρεῖν S. 134.
συνείδησις S. 133 s. 141.
σῶμα S. 460.
ὑπόστασις S. 152.
φάος, *φάναι* S. 236.
φθορά S. 128.
φρένες praecordia S. 267.
φύσις S. 156.
ψυχή, *ψύχειν* S. 81. 93. 155. 243.
ψυχὴ ζῶσα S. 333 ss.
ψυχή von der Leiche S. 447.

Actus directi und *reflexi* S. 148. 346 ss.
aeternitas a parte ante S. 42.
anima S. 244.
anima vegetativa S. 196.
anypostasia S. 328.
a posteriori S. 343.
archeus S. 430.
bis mortui S. 428.
concupiscentia formata S. 376.
concursus S. 115.
creatio continua S. 111. 337.
creatio ex nihilo S. 38. 115.
fides S. 345 s. 352.
fiducia supplex u. *triumphans* S. 146. 148. 351.
generare S. 118.
generatio aequivoca S. 59.
homo S. 67.
imago divina S. 68 ss.
inspiratio realis u. *verbalis* S. 367.

liberum arbitrium S. 164.
macula, *ruga* S. 452.
magia S. 308.
mens S. 179.
motus primo-primi S. 375.
opus operatum S. 349.
personare S. 224.
possessio S. 297. 299.
praedestinatio duplex S. 40.
processio Spiritus S. 47.
purgatorium S. 416 s.
sensus communis S. 334; in anderem Sinne S. 347.
spiritus mundi S. 196. 319.
somnus gratiae S. 390.
stolae binae S. 434 s. 451.
substantia, *essentia* S. 95 s.
synteresis S. 137.
trinitas mentis S. 166 s.
turba S. 128. 339 u. ö.
unio personalis S. 327. 352.

Ewigkeit S. 33.
Geist S. 119 s.
Gewiſsen S. 133.
Hell, Hall S. 237.
Mensch S. 67.
Mikrokosmus S. 225.
Natur S. 157 s.
Naturwollen S. 377 s.
Nervengeist S. 224. 270.
Oculirung auf das schlafende Auge S. 352.
Seele S. 119 s.

Satzfehler.

S. 26 Z. 10 animam est spiritum, lies **et** — S. 77 Z. 8 v. u. l. נִפַּח — S. 81 Z. 8 s. Jacobus, l. **Paulus** — S. 103 Z. 12 leibliche, l. **weibliche** — S. 109 Z. 20 biblisch-seelischen, l. **leiblich-seelischen** — S. 180 Z. 10 l. הַנֶּפֶשׁ — S. 188 Z. 4 v. u. in sechs Paaren, l. **drei** — S. 220 Z. 15 l. *αὐτῷ* — S. 229 Z. 12 Spr. 18. 4 l. 18, 4 — S. 341 Z. 4: 3, 7 s., l. Joh. 3, 7 s. — S. 409 Z. 12 v. u. Baruch v. 17, l. 2, 17. Einige andere unbedeutendere Irrungen im Satze und Verstösse oder Ungleichheiten im Ausdruck verbessert der Leser leicht selbst. Bemerkt sei aber noch, dass auf S. 380 die Ansicht Bessers kaum verständlich sein wird, ohne dass man die Bibelstunden über den Römerbrief (1861) S. 540—542 nachliest.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

eritzky
demeisterin
Schöffelding

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Delitzsch, Franz,

System der biblischen Psychologie

Leipzig 1861

Exeg. 248 hk
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410353-1